РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ИНСТИТУТ им. А. М. ГОРЬКОГО

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVII — начало XVIII вв.

Сборник 4

Москва 1992

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А.М.Горького
Общество исследователей Древней Руси
Литературный Институт им. А.М.Горького

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 4

ХУП - начало ХУШ вв.

Москва
1992

Сборник утвержден к печати Ученым советом ИМЛИ РАН 18 ноября 1991 г.

Участники общемосковского семинария исследователей русской культуры XI - начала XVIII вв. благодарны за материальную поддержку директору ИМЛИ члену-корреспонденту РАН Феликсу Феодосьевичу Кузнецову, ректору Литературного Института им. А.М.Горького Сергею Николаевичу Есину.
Часть расходов на издание были покрыта за счет средств участников семинария:
Блудилиной Н.Д., Былинина В.К., Верховской Е.А., Данилевского И.Н., Дёмина А.С., Добродомова И.Г., Елеонской А.С., Жигулина Е.В., Илюшина А.А., Калугина В.В., Карсанова А.Н., Кириллина В.М., Конявской Е.Л., Нечаевой Т.В., Никитина А.Л., Одесского М.П., Рогачевской Е.Б., Серова Д.О., Симонова Р.А., Софроновой Л.А., Ужанкова А.Н., Хромова О.Р., Чумичевой О.В., Щеголевой Л.И., Юхименко Е.М.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРА ХУП в.

ИСКУССТВО ХУП в.

ЛИТЕРАТУРА И ТЕАТР НАЧАЛА XVIII в.

БИБЛИОГРАФИЯ

А.С.Елеонская

"Плач Адама" в творчестве русских писателей ХУП в.

Сюжет о покаянии изгнанных из рая Адама и Евы приобрел на Руси большую популярность, благодаря канону Иосифа Студита, включенному в церковную службу на неделю сыропустную[1]. Сама эта служба являлась частью "Триоди постной", переведенной с греческого в XI в.[2] и содержавшей песнопения на период между масленицей и пасхой.

Текст представляет собой лирический монолог первого грешника, перемежаемый авторскими комментариями о душевном состоянии Адама, его поступках, окружающей обстановке, а также диалогами с другими библейскими персонажами. На протяжении службы плач несколько раз повторяется, однако воспроизводится не буквально, а развивается и обогащается новыми деталями. Каждый из этих повторов приурочен к определенному моменту богослужения[3], представляющего собой яркое драматургическое действо.

Служба начинается авторским размышлением о горькой судьбе

---

[1] Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.;Л., 1947. С. 159; Жданов И.Н. Лекции по русской литературе. Духовные стихи. СПб., 1893. С. 51.

[2] Сапунов Б.В. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI-XШ веков // ТОДРЛ. Т. XI. М.;Л., 1955. С. 323; Мошин В. О периодизации русско=южнославянских литературных связей X-ХУ вв. // Русская литература XI-ХУП веков среди славянских литератур. ТОДРЛ. Т. XIX. М.;Л., 1963. С. 52.

[3] Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 104.

человека, поставленного вначале "начальником" над всем живущим, а затем изгнанного за непослушание из рая. Это размышление незаметно переходит в плач главного персонажа, умоляющего зиждителя простить его и снова призвать к себе. Покаянный текст очень многопланов. Это и признание Адамом собственной вины: "Твое божественное преслушав господи"; и негодование на "сатану льстивого", заманившего "снедию" в свои сети; и страх перед грядущими испытаниями, - их символом выступают "волчец" и "терние" на бесплодной земле, которую должен обрабатывать теперь Адам "ради хлеба насущного"[4].

Центральное место в монологе занимает воспоминание о рае. С помощью эмоциональных эпитетов подчеркивается, с одной стороны, неземная красота вертограда, с другой же - раскрывается внутренний мир погруженного в грезы Адама: "Раю всечестный, краснейшая доброта, богозданное селение, веселие неоскудное и наслаждение, славо праведным, пророком красота и святым жилище. Шумом листвий твоих содетеля и бога моли двери отверсти мне, иже преступлением затворив" (л. 80).

Драматизм происходящего усилен изображением скорбной фигуры Адама, который сидит "прямо рая, ... рыдая и плакашися". Однако затем настроение меняется. Очнувшись от воспоминаний, Адам начинает размышлять о предстоящей жизни. Плач об утраченном постепенно переходит в мольбу к богу о прощении и помощи (л. 80).

Следующий повтор звучит на литии (часть всенощного бдения, совершавшегося обычно при общественных бедствиях или воспоминаниях о них). Он начинается тревожным пейзажем, на фоне которого

---

[4] Триодь постная. Вильно, 1609. Л. 79 об. (Далее ссылки на листы приводятся в тексте).

происходит изгнание Адама: "Солнце луча сокры и луна со звездами в кровь преложися, горы ужасошася, и холми вострепеташа, егда рай затворися" (л. 80). И здесь внимание привлечено к внешним деталям, через которые раскрывается волнение Адама, его душевное потрясение: он исходит из рая "бия лице", рыдает "умиленным гласом".

В плаче по раю, к которому Адам снова обращается как к живому существу ("Раю святейший, ... моли иже тебе сотворшаго и мене создавшаго, яко да твоих цветец насыщуся"), звучит новый мотив - о мере вины каждого из участников содеянного. Главной виновницей того, что рай был "затворен", названа Ева. Свою же вину Адам считает вторичной: "Едину преступи заповедь владыце и благих всех лишися". Данную оценку как бы подтверждает завершающая реплика Спаса, введенного в повествование: "Мое создание не хощу погубити, - говорит он об Адаме. - Но хощу спасти его и в разум истинный приити, яко грядущаго ко мне не изжену вон" (л. 80 об.).

Эти мотивы звучат и в последующих повторах текста, обогащаясь новыми красками, усиливаясь эмоционально. Например, дополнительные штрихи появляются при описании рая: он "всечестный" и "блаженный", пронизанный "пресладкой и божественной светлостью", исполненный "цветец" и "листов". Вместе с тем рай и "пищная красота".

В динамике дана психологическая характеристика Адама. Крайнюю степень его отчаяния передают горестные возгласы-причитания, пронизывающие повествование от начала и до конца: "Увы мне, что пострадах окаянный аз" (л. 80 об.); "Изгнан бых, увы мне, от лица жизненаго, от лика аггельскаго"; "О увы, страстная моя душе" (л. 82); "Увы мне, како прельстихся" (л. 82 об.); "Студными оде-

ян одеждами, увы мне, вместо одеяния светозарна" (л. 87) и т.д.

Драматизму способствуют сквозные упоминания о плаче и рыданиях, отличающиеся лексическим разнообразием. Так, если в одном случае Адам "рыдаше, плачася умиленным гласом" (л. 80 об.), то в другом его рыдание подобно стону: "рыдая, стеню и плачуся" (л. 87 об.). Плач может звучать и как призыв к сочувствию: "Мене рыдайте, аггельские чинове" (л. 82 об.), и как крик о помощи: Адам "рыданием зовяше" (л. 88).

Эмоциональность глагола "рыдать" усиливается его соседством с близкими к нему по смыслу словами: "вопию ти, боже" (л. 87); "потщуся паки слезами восприяти, яже погубих" (л. 87 об.); "воздохнув велми и глаголаше" (л. 83 об.).

В ряде случаев названный глагол приобретает обобщающий смысл, поскольку адресован он не только Адаму, но и присутствующим на богослужении прихожанам, которым надлежит жить "рыдающе и постящеся и смиряющеся" (л. 85 об.), "да не вне рая рыдаем, якоже он" (л. 82).

К ним обращено и заключительное песнопение, предупреждающее, что после "сластей" (в виду имеется масленица) наступило время покаяния и душевного очищения, которое несет с собой предстоящий пост.

О том, что служба не прошла мимо внимания слушателей, свидетельствует последующая судьба текста. Например, в "Молении Даниила Заточника" звучит отголосок сетований Адама с характерной для них лексикой: "... да не восплачюся рыдая аки Адам рая"[5]. Довольно точная цитата из богослужебного текста приводится в "Послании архиепископа новогородского Василия к владыце тверскому Феодору" (XУ в.): "И он же... изгнан бысть из рая, и плачася горко въпия: "О, раю святый! И еже еси мене ради насажений

[5] Памятники литературы Древней Руси. XП век. М.: Худ.лит., 1980. С. 390.

Евгы ради затвореный! Помоли тебе сотворшаго и мене създавшаго, да некли твоих цветець насыщуся!" Тем к нему Спас глаголя: "Моего създания не хощу погубити, но хощу спасти в разум истины привести"[6].

Плач Адама о потерянном рае вошел в Полную Палею хронографическую, из которой был заимствован апокрифической повестью "Слово о Адаме и Евзе" (во второй редакции)[7]. Например, близкий пересказ церковной службы имеется в списке ХУ-ХУI вв. (Румянцевский музей. № 358, л. 183-192): "Раю мой, раю, пресветлый раю, красота неизреченная, мене ради сотворен еси, а Евги ради затворен еси; милостиве помилуй мя падшаго... (Адам) седе прямо раю и плакашеся по райском житии. И приде нощь и быст тма и въскрича Адам глаголя: горе мне преступившему божию заповедь, изгнану из светлаго райскаго житья, пресветлаго немерчающаго света. О свет мой пресветлый - плачася и рыдая глаголаше, - уже не узрю сияния твоего и немерчающаго света ни красоты райскиа не вижю; Господи помилуй мя падшаго"[8].

Плачущий Адам изображается и в других вариантах апокрифического сказания, например, в списке ХУI в. (сами стенания здесь не приведены): "И седохом пред дверми райскими, Адам приник к

---

6 Памятники литературы Древней Руси. ХУI-середина ХУ века. М.: Худ. лит., 1981. С. 42.

7 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIУ-ХУI в. Часть I. А-К. Отв. ред. Д.С.Лихачев. Л., 1988. С. 48 (Раздел написан М.Д.Каган).

8 Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н.Пыпиным. Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862. С. 2.

земли плачас... и рыдаща и пребыхом седмь дний не ядуще ничтоже" (Из Измарагда Троице-Сергиевой Лавры)[9].

Большую роль в популяризации сюжета о покаянии первого грешника сыграл духовный стих, созданный на основе указанного богослужебного текста и распространявшийся как в устной, так и письменной традиции. Наиболее ранний из дошедших до нас списков датируется 1473 годом (Кирилло-Белозерский сборник; ГПБ, КБ, № 9/1086)[10]. Это выжимка из текста "Постной Триоди", образовавшая краткую редакцию "Плача Адама". Она наиболее близка к икосу утрени сыропустной недели. Несмотря на смысловые и фразеологические совпадения с источником, духовный стих - самостоятельное произведение со своей ритмической организацией, предназначенное для пения, о чем свидетельствуют нотные крюковые записи ХVI-ХVIIвв., а в ряде случаев "наонная", хомовая" манера исполнения[11]. То, что стих пелся, подтверждает и заметка в Кириллово-Белозерском сборнике: монахи пели его "за пивом". Исполнялся он и в Троице-Сергиевом монастыре[12].

Отзвуки устного бытования "Плача Адама", отмечает В.П.Адрианова-Перетц, имеются в Четьих-Минеях митрополита Макария за ав-

---

[9] Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. I. С. II.

[10] Симони П. Памятники старинного русского языка и словесности ХV-ХVIII столетий. Вып. 3. Пгр., 1922. С. 12-13.

[11] Сергеев В.Н. Духовный стих "Плач Адама" на иконе // Древнерусская литература и русская культура ХVIII-ХХ вв. / ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 283.

[12] Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России. Т. I. Вып. I. М.;Л., 1928. С. 260.

густ, а также в упомянутом апокрифическом сказании об Адаме и Еве, где при характеристике рая, как и в народном стихе, использовано слово "сотворен", а не "насажден" церковного текста (точный перевод с греческого). Форма "сотворен" появилась, видимо, по созвучию с последующим "затворен" и была более удобной для устного исполнения[I3].

Краткая редакция зафиксирована в 11 дошедших до нас списках ХУ–середины ХУП в. В конце ХУП в. появляется распространенная редакция[I4]. О популярности духовного стиха свидетельствует его отражение в изобразительном искусстве[I5].

Чтобы показать отличие "Плача" от церковного песнопения, приводим текст краткой редакции по списку ХУ в.:

Плакася Адам
перед раемо седя:
"Раю мой, раю,
прекрасный мой раю!
Мене бо ради
сотворен еси,
а Евгы ради
затворено бысте.
Ужь яз не вижю

[I3] Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля... С. I6I.

[I4] Савельева О.А. Структурные особенности краткой и пространной редакций "Плача Адама" // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России / Археография и источниковедение в Сибири. Новосибирск, 1984. С. I53.

[I5] Сергеев В.Н. Указ. соч. С. 280-286.

райския пища,
ужь яз не слышю
гласа архангельского.
Увы мне грешному
и безаконеному!
Господи, господи,
не отоверзи
мене погибошааго[16].

Образы Адама и Евы привлекали и писателей ХУП в., которые обращались к ним в связи с разными литературными и публицистическими задачами, используя при этом все богатство сюжетных перипетий, раскрывающих историю жизни первых людей. Например, Иван Тимофеев привлекает рассказ о грехопадении для обличения неправедных царей. Пока они, как вначале Адам, "држахуся повелений, даных богом", им до самой смерти были "самопослушни" подданные ("елико по писанию быти достоит ко своим владыкам рабом"). Когда же "предержатели наши" преклонили, подобно Еве, свой слух к "ложным шепотным глаголам" и стали заменять древние законы и добрые обычаи "новосопротивными", в рабах оскудел "естественный страх" и они перестали покоряться владыкам. Именно так поступили с грешным Адамом и некогда послушные ему "птицы, зверие же и гади"[17].

Драматическая история возвышения и падения Адама, с блеском изложенная буквально в нескольких стихах "Повести о Горе и

---

[16] Симони П. Указ. соч. С. 12-13.

[17] Временник Ивана Тимофеева. Подготовка к печати, перевод и коммент. О.А.Державиной. Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951. С.109-110.

Злочастии", является и прологом к рассказу о жизненных бедствиях неудачника, и философским размышлением о судьбах злого, непокорливого племени человеческого вообще.

Воспоминание об Адаме, из-за дерева потерявшего райское блаженство, усиливает сатирическую характеристику льстивой и коварной лисицы в "Повести о куре и лисице":

Чадо мое, куре любезное и доброгласное, возлюбил еси ты
древо сие прекрасное.
Воспомяни ты первого на земли человека Адама, древа (ради)
из раю изгнанна.
Сниди с него скоро, тут бо орлы прилетают, да они абие ти
растерзают[18].

К судьбе Адама обращается в полемических сочинениях Аввакум. Например, используя в качестве источника преимущественно апокриф, он вспоминает рассказ о крестном древе, выросшем, по преданию, из главы Адама[19]. Из апокрифа заимствует писатель сюжет о схождении Христа во ад, откуда тот "изведе... Адама со Еввою" (стлб. 341). Апокрифом навеяна характеристика змеи - "лучшего зверя" ("ноги у нее были и крылье", стлб. 670).

Что касается "Триоди Постной", которая была, разумеется, известна Аввакуму и как священнослужителю и как писателю (ссылки на нее встречаются в сочинениях), то она ему близка идеей о необходимости очистить душу "постом и молитвой, любовию и милосты-

---

18 Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы ХУП в. М.;Л., 1937. С. 207.

19 Памятники истории старообрядчества ХУП в. Книга I. Вып. 1 / РИБ. Т. 39. Л., 1927. Стлб. 226. Ссылки на столбцы приводятся далее в тексте статьи.

ней" от "сластей" (стлб. 667). Адаму резко противопоставлен обобщенный образ праведника, который "старое брашно, Адамово сластолюбие, отревает от себя и питается слезами и постом" (стлб. 440).

Примечательно, что тема Адама лишена у Аввакума всякого лиризма, столь характерного и для богослужебного текста на неделю сыропустную, и для духовного стиха. Она трактуется сугубо обличительными средствами. Адам "связан был у сатаны за один обед" (стлб. 552). Он "грехолюбно и слабоумно заповедь Божию преступил, да дьявола послушал" (стлб. 674).

Адам и Ева уподоблены писателем "хмельным шпыням", потерявшим человеческий облик (стлб. 67I), а также "окаянным прелюбодеям": "сблудя с чюжею, или блудница с чюжим, рубаху белую воздевает, к церкве пришед, молитвы у попа просит, бутто и всегда доброй человек-праведник" (стлб. 54I). Ни капли сочувствия, а лишь злорадство вызывают у Аввакума жалобы Адама на Еву: "Что, Адам, на Евву переводиш? А сам от дьявола и прежде поущение слышал... коварством хощет грех загладить, да на людей переводит" (стлб. 672).

Обличительную функцию выполняет и динамичная картина природы, на фоне которой происходит изгнание грешников: "Адам же, егда изгнан бысть, вся тварь вознегодовала на преступника: солнце сожещи ево хотело; луна и звезды примрачилися; небо простерьто не восхотело стояти; земля хощет побежать в воду; море ис предел выступить тщится и потопить законопреступных; садовие плодовитое увядают; трава и крины красные засыхают; зверие, и скоти, и птицы небесныя преступника растерзати ищут" (стлб. 674) Этот бурный пейзаж вырастает из краткой реплики в "Триоди постной", приведенной выше (л. 80). Обогатить это описание новыми

красками помогает Аввакуму апокриф: "Бытия паки" - указывает он здесь на источник, имея в виду "Палею".

Непосредственно к тексту "Плача об Адаме" обратились три писателя XVII в. - Кирилл Транквиллион в "Евангелии учительном", безымянный автор "Статира" и создатель "Жалобной комедии об Адаме и Еве".

Творческий подход Кирилла Транквиллиона к рассматриваемому сюжету выразился прежде всего в определении им места "Плача Адама" в структуре книги. "Евангелие учительное" (1619), содержащее, с одной стороны, нравоучительные "слова" на евангельские чтения, а с другой - проповеди в честь христианских святых и "на разные случаи", делится на две самостоятельные части, каждая со своей пагинацией[20]. Было бы естественно предположить, что писатель отнесет "Плач" к первой из них, где среди его поучений на евангельские тексты находится и проповедь на неделю сыропустную. Однако в последней он ограничивается лишь осуждением гневливцев и лицемеров, говорит о недопустимости держать зло на сердце, призывает достойно подготовиться к посту[21].

---

[20] Маслов С.И. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность / Опыт историко-литературной монографии. Киев, 1984. С. 87.

[21] Евангелие учительное албо казаня на неделя през рок и на праздники господские и нарочитым святым и угодником божиим съставлена трудолюбием иеромонаха Кирилла Транквилиона проповедника слова божьего его власным стараням коштом и накладом з друку на свет ново выдана з позволеним старших в маетности ея милости княгине Вышневецкой Михайловой в Рахманове от созданию миру 7128, а от воплощения господня 1619 месяца новембра 9. Л. 31-36 об. (Далее ссылки на листы приводятся в тексте статьи).

К "Плачу Адама" Транквиллион-Ставровецкий обращается в "слове" под названием "В начале Нового лета", которым открывается вторая часть книги. Новогодняя проповедь - распространенный гомилетический жанр, имевший установочный характер и дававший возможность проповеднику высказать идеи, которые, по его мнению, следует воплотить в жизнь, хотя бы в наступающем году. Например, Епифаний Славинецкий, рассматривая в новогодней проповеди ("Благословиши день лета") категории добра и зла, стремится найти пути "пременения на лучшее" и отдельного человека и общества в целом. Таковыми он считает чтение священных книг ("пытание писания") и размышление о смерти[22].

Кирилл Транквиллион развивает в своем "слове" тему "человек и Бог". Последний бесконечно милосерден и расположен к человеку, которого он наградил великими благодеяниями. Это прежде всего видимый мир, "чудный и прекрасный дом", построенный зиждителем не себя ради, а для человека: "Тебе ради вся сия сотвори... Небо тя покрывает, солнце просвещает, и шествием своим венчает ныне круг лету, и обновляет год прохождением своим" (л. 5). Человек является властелином всего сущего.

Однако "паче всех даров видимых века сего" значителен дар невидимый, а именно вложенная в человека частица духа святого, его душа, "разумная,.. бессмертная, вечная, самовластная, всесветлая". Даровав человеку душу, бог как бы запечатлел в нем "образ своей славы" и приоткрыл ему путь к "пресветлому месту вышнего жилища" (л. 6). За все эти благодеяния человеку подобает,со своей стороны, прославлять Бога, благодарить его за "не-

---

[22] Проповеди Епифания Славинецкого. ГИМ. Синод. собр. № 597, Л. 12; л. 104-106.

исповедимые дары", преклонять перед ним "колени сердца" своего, "неиступно пребывати в заповедях его", а также радоваться этим дарам – и "днес, в начале новсго лета", и в течение всей жизни.

В последующих "словах", примыкающих непосредственно к новогодней проповеди, Кирилл Транквиллион рисует образы "угодников божиих", в которых как бы сконцентрированы лучшие черты человека, прежде всего его духовное начало: святые " в постех просиаша и въздержанием въжделение греха умертвиша, и подвизашася бдением, и молением, и небохвалением, вьну день и нощь благодаряще бога о всех дарех его" (л. I2).

Иной пример взаимоотношений человека и Бога являет история Адама, которой в "Слове" посвящен специальный раздел ("О падению Адамове и о согрешении его яко преслушания ради отпаде райскаго житиа"). Автор подчеркивает, что "преслушание", наложившее печать божией клятвы на Адама, отразилось на всем человечестве, "на чадех Адамлих", которые до сих пор "все лежат в ответе ея и трепещут" (л. 7). Центральное место здесь занимает авторский вариант "Плача Адама" ("О плачу Адамове внегда плакася по изгнании вне рая седя").

Опираясь на "Триодь постную", Кирилл Транквиллион создает вполне самостоятельное произведение, где эмоциональность воздействия на слушателей создается целиком средствами литературы, в отличие от церковной службы и духовного стиха, основанных на соединении слова и музыки. Это развернутое стройное произведение, с явными признаками ораторского жанра, а также следами агиографической стилистики. Самостоятельна композиция произведения. Если в тексте церковной службы в каждом из ее моментов обычно повторяются мотивы, намеченные вначале, то здесь – деление на части с собственной темой каждая.

"Плач" начинается вступлением от автора, знакомящего читателей с главным героем: обстановкой, его окружающей, занятиями, душевными переживаниями. Адаму приходится переносить "вар дневный и мраз нощный". Он копает землю, "тяжким потом обливаем многим". Писатель находит новые краски, рисуя психологическое состояние Адама, который "воздыхание испущаше из глубинны сердечной", "слезы непрестанно на ланиты точаше". Подчеркивается состояние тяжелого раздумья: Адам "непрестанно помышляше, яковой сладости лишися". Обращает на себя внимание вопросительная интонация первого предложения, сразу же вводящая читателя в действие и придающая динамичность изложению: "И что убо по изгнанию деаше Адам?" (л. 7 об.). Такова экспозиция, после которой следует монолог главного героя.

В монологе можно выделить следующие мотивы, дающие содержание самостоятельным разделам: обращение к прекрасному раю и воспоминание об утраченном блаженстве; жалобы на нынешние невзгоды; обвинение Евы. Кирилл Транкивиллион придает изложению риторический характер, широко используя, в частности, восклицательные предложения с междометиями "о" и "увы": "О раю мой, прекрасный раю..."; "О коликих добротий твоих аз лишихся!"; "О, яко иногда аз внутр тебе седя, ... веселихся" (л. 7 об. в.п.); "О яко испо нятемися ми чаша присно животная..." (л. 8 в.п.). Отметим, что в тексте церковной службы это междометие почти отсутствует.

Значительно плотнее, чем в последней, употреблено и междометие "увы", подчеркивающее как ораторскую форму монолога, так и его связь с книжным плачем: "Увы мне, пребогатый раю!" (л. 7 об. в.п.); "Увы мне, поругася мне твар..."; "Увы мне, неувядаемую славу погубих..."; "Увы мне, сих ради аггели божии поругашамися"; "Увы мне, яко погубих божие человеколюбие"; "Увы мне, вся

мя злаа сиа внезапу ныне постигоша", "Увы мне, о жено безумная" (л. 8 в.п.). О связи с книжным, в частности, житийным плачем свидетельствует и следующий фрагмент: "И коим плачем въсплачуся пръвее о сих, или кое рыдание възрыдаю, и кое сетование утолю, и в въздыхание не прииму, не ныне токмо, но и по сих" (л. 8 в.п.) Сравним, например, со "Сказанием о Борисе и Глебе": "Сьрдьце ми горить, душа ми съмысл съмущаеть. и не вьмь къ кому обратитися и к кому сию горькую печаль простерти?"[23]

Новые краски получает характеристика рая. Это сияющее, лучезарное пространство, доставляющее его обитателям неизъяснимое наслаждение, что подчеркнуто многократным повторением слов "свет" и "сладость", а также производных от них. Рай - "пресветлое видение", "световидная красота", "пресветлая красота", "сладкая красота", "доброты сладость". Великолепие рая передается с помощью зрительных, слуховых, обонятельных образов. Адам вспоминает: "Насыщахуся очи мои света сладкаго", "наслаждашемися душа пения сладкаго аггельскаго". Кирилл Транквиллион развивает при этом растительные образы "Триоди постной": сад не только шумит листьями, но также источает ароматы: "веселяхся от ухания цветов твоих" (л. 8 в.п.). В характеристику рая удачно вплетаются прилагательные в превосходной степени. Рай - "пребогатый", "предобрейший", "пресветлый", "любезнейший".

С райским блаженством контрастирует земная жизнь Адама. Антитеза намечена уже в первой части, где к известным словам, что рай насажден ради Адама, а из-за Евы затворен, добавлено "заградися страшным пламенным оружием". Во второй части подчеркнуто, что Адам, пребывавший ранее в постоянном веселии , теперь сидит

---

[23] Начало русской литературы. XI-начало XII века // Памятники литературы Древней Руси. М., 1978. С. 280.

"смутный", сетующий, воздыхающий, проливающий "реки слезные", "слезные потоки". Его "вся злая... постигоша", уязвляет "неутишимая болезнь". Он испытывает "скотов непреклонное свирепство", взирает на "непотребное былие".

В варианте Кирилла Транквиллиона значительно усилена роль Евы. Если в церковной службе последняя только упоминается, то здесь получает развернутую характеристику. Обращение к ней Адама звучит как обвинительная речь, начало которой исполнено риторического пафоса и украшено книжными метафорами: "О жено прелестная! Ты бо мне недозрелое бесмертие пожала серпом лукавства змиина, ты мою власт царскую на рабство преложи! Почто венчанного устроила еси просителя и очи мои тебе ради погубиша свет" (л. 8 в.п.).

По словам Адама, Ева ("жена безумная" и "бездельная") прельстила его "советом лукавым и пагубным", "вся злая сходатайствовала". Адам гонит от себя соблазнительницу: "Отиди от мене,.. не требую совета твоего,.. промышление мое от тебе отселе,.. рыдание мое и въздыхание зрю, а не твое лицо,.. несть бо ми о тебе пещися". Со злорадством говорит Адам об ожидающих Еву родовых муках: "Егда же родиши в печалех чада, и отрод восхощет происходити от твоего чрева, тогда помянеши праведный суд творца твоего".

Примечательны слова, завершающие обличение Евы: "Сиа и сим подобная Адам к супружницы в горести душе глаголаше" (л. 8 об. в.п.). Автор как бы подчеркивает, что он не идет дословно за источником, а использует свое право на вымысел. Изяществу архитектоники служит заключительное предложение, близкое лексически к вступительному ("Плакашеся Адам в вся дни живота своего пред лицем божиим") и как бы подводящее итог всему сказанному. Вмес-

те эти предложения составляют своеобразное обрамление в ораторском "слове"-плаче Кирилла Транквиллиона.

Интерпретация проблемы "человек и Бог" применительно к Адаму в новогоднем "слове" Кирилла Транквиллиона не сводится, однако, лишь к осуждению грешника. Судьба Адама дает возможность еще раз показать Бога милостивого, который протягивает руку искренне кающемуся. "Сего ради воздавай ему прилежно хваление, благодарение и поклонение смиренною душею о неисповедимых его дарех", наставляет автор и каждого из своих читателей и "упадлый человеческий род" в целом (л. 9).

"О плачу Адамове" Кирилла Транквиллиона оказало непосредственное влияние на аналогичное произведение в книге "Статир", написанной в 1684 г. не известным по имени автором. Из кратких биографических заметок, приведенных в предисловии, явствует, что последний был приходским священником церкви Богородицы в городке Орле Пермской епархии. Строителем церкви и ее покровителем был Григорий Строганов, именитый человек царя Алексея Михайловича, один из богатейших людей Московского государства, к тому же, по характеристике писателя, - "всякому любомудрию учитель". Строганов симпатизировал автору "Статира" и приветствовал его литературные занятия.

"Статир" представляет собой сборник поучений воскресных и праздничных, числом 156[24]. Автор признается, что он "велми приседех" "Евангелию учительному" и переписал из него в свое произведение "доволную часть": "редкое слово без его речей минуло". Книга полюбилась, подчеркивает сочинитель, "за сладость речений",

---

[24] ГБЛ. Ф. 256 (Румянцев). № 411 (Далее ссылки на листы приводятся в тексте).

которая "зело приличествовала" и собственному его "сложению" (л. 5-6). Сверка текста показывает, что таких заимствований в "Статире" более двухсот[25]. У писателя, однако, не было стремления присвоить себе "чюжой труд", - "в чюжем разуме себе разумная явити". К своему источнику он подошел достаточно творчески[26]. Определенная самостоятельность проявилась и в обращении к "Плачу Адама".

Из "Евангелия учительного" автор "Статира" перенес в свой вариант как отдельные предложения, так и целые абзацы, хотя в данном случае делает это не дословно. Например, если у Кирилла Транквиллиона описание райского блаженства дано как воспоминание о нем ("... яко наслаждашемися душа пения сладкаго аггельскаго в тебе, и яко насыщахуся очи мои света сладкаго, пресветлого красоты твоея", л. 8 в.п.), то в "Статире" это констатация сегодняшних испытаний: "Уже ныне не наслаждается душа моя сладкаго пения аггелскаго, и уже не насыщаются очи мои света присно сиялнаго" (л. 428 об.). К тому же лексика здесь упрощена.

Придерживаясь близко текста, автор "Статира" в ряде случаев сокращает его. Например, опущены натуралистические подробности в предсказании будущей судьбы Евы. Иногда, напротив, текст распространяется. Так, к заключительным словам о том, что "сия и сим подобная Адам в горести души своей к супружнице глаголаше", добавлено: "Якоже писание повествует". Усилен морализаторский эле-

---

25 Алексеев П.Т. "Статир": (Описание анонимной рукописи ХУП века) // Археографический ежегодник за 1964 год / Под ред. акад. М.Н.Тихомирова. М., 1965. С. 95-96.

26 См. подробнее: Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе ХУП в. М., 1990. С. 173 и след.

мент. Если Кирилл Транквиллион ограничил[ся] сообщением о страданиях Адама, который "на всяк день уязвляшеся сердцем, и жалением, и неутешимою болезнию" (л. 8 об. в.п.), то автор "Статира" завершает рассказ нравоучительной сентенцией: "Адам рыдал вся дни живота своего, пред лицем божиим, за преступление свое и за лишение рая" (л. 429 об.).

Однако позиция автора "Статира" в подходе к источнику выявляется не столько в стилистической правке, сколько в ином осмыслении памятника, что определило, в частности, место "Плача" в структуре сборника. В отличие от Кирилла Транквиллиона, пермский проповедник стремится решить конкретную задачу, а именно обличить чревоугодников и призвать к воздержанию. Подобная цель делает обоснованным включение "Плача" в "слово" на сыропустную неделю, то есть туда, где ему и положено быть по церковному календарному циклу.

"Поучению в неделю сыропустную" начинается призывом сохранить "тело... чисто от скверны, чрево от объядения, руце от лихоимания, язык от празности глагол" (л. 423). С занимательными подробностями рассказывается далее, как Адам и "язычливая" (болтливая) Ева "съяли" яблоко и своим "невоздержанием и заповеди преступлением" лишились рая. Завершается проповедь обличением обжор и пьяниц, которые "не истребляются от брашен и пиянства", пребывают "чрез всю нощь до самаго света во объядении и пиянстве.., от дома к дому преходящи, якобы хотящи наполнити чрево сладких брашен... по подобию сему: ядим и пием, утре умрем" (л. 431).

Известная приземленность присуща и "Плачу Адама", где главный герой выступает как бы ее олицетворением. В сетованиях изгнанника значительно сильнее, чем у Кирилла Транквиллиона и в

церковной службе звучит мотив "сладкой пищи", украшавшей жизнь в раю и утраченной ныне. "Не бысть мне тамо ни глад, ни зной.., - вспоминает Адам. - Бяше мне тамо пищи доволство.., и питий сладких множество". Адам, живший "кроме всякой скудости", имел "величайшее в плоти сдравие".У него "на всем телеси" и "во всех чювствах" не было никакой "скорби". Тело его не боялось "внешнего повреждения". Мотив телесного здоровья как приметы райской жизни является творческой находкой анонимного писателя, который, несмотря на обличительные и морализаторские сентенции, наполняет рай вкусной едой и разнообразным питием, насыщающих здоровое человеческое тело.

Имеются некоторые отличия от варианта Кирилла Транквиллиона и со стороны формы. Так, "Плач Адама" в "Статире" лишен явных признаков ораторского жанра. Например, располагая материал в основном вслед за "Евангелием учительным", автор отказывается от строгого деления на части. Как в церковной службе (хотя и в меньшей степени), наблюдается известная повторяемость мотивов. Отсутствуют также необходимые для "слова" вступление и заключение. "Плач" начинается сразу с монолога Адама, а в конце текст как бы обрывается.

Вместе с тем автор "Статира" усиливает демократическое начало своего образца, заложенное в последнем, благодаря близости к жанру причитаний. К демократическим способам выражения относится, например, использование раешного стиха: "Аз же землю копаю, и тщетный труд полагаю, потом тяжким обливаюся, от вара солнца згараю, и мраз нощи претепеваю, от дожда и ветра растлеваюся" (л. 428). Как строки из народной песни звучат основанные на антитезе предложения с союзом "да": "Бяше мне тамо пищи доволство, да не гладствую, и питий сладких множество, да не жажду.., и уто-

лю алкоту мою, да не погибну гладом" (л. 42б). Можно отметить наличие слов из разговорной лексики: "не чаю", "умильный" (вместо "умиленный" у Транквиллиона) и др. В целом же, несмотря на некоторые отличия, автор "Статира" придерживается преимущественно своего образца.

Если рассмотренные произведения были связаны с древнерусской культурой, то "Жалобная комедия об Адаме и Еве" знакомила с зарубежной традицией. Сыгранная в 1675 г. на придворной сцене царя Алексея Михайловича[27], она испытала на себе влияние драмы голландского драматурга Иоста ван ден Вонделя, хотя и не является прямой ее переделкой[28]. По предположению П.О.Морозова, представление состоялось на сыропустной неделе[29]. Автор пьесы неизвестен, им мог быть как Стефан Чижинский, так и пастор Грегори[30].

В произведении, близком к средневековым мистериям и моралите, действие развертывается вокруг главного события первой библейской книги - искушения змием Адама и Евы, за которым в пьесе следует суд над ослушниками со стороны аллегорических персонажей. Сетования Адама об утерянном рае помещены в тексте непосредственно после эпизода грехопадения, а монологу Адама предшествует выразительная мизансцена ("Адам стоит на коленях во ином одеянии"). Эти композиционные приемы подчеркивают крайнее волнение героев.

---

27 История русской литературы (в 10 томах). Т. II, ч. 2. М.; Л., 1948. С. 371.

28 Державина О.А. Русский театр 70-90-х годов XVII в. и начала XVIII в. // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Ранняя русская драматургия (XVII-первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 29-30.

29 Морозов П.О. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889. С. 150.

30 Державина О.А. Там же. С. 31.

Несмотря на усложненность и некоторую неуклюжесть стиля, монолог тяготеет к форме плача, о чем свидетельствуют возгласы Адама: "Ох, куды же поити?... Ей, истинно злый мой конец будет... Ныне разумь мой весма помрачен... О страст, о боязнь, о трепет! О како сердце мое в тяжести пребывает! О тоска, о отчаяние, о страсти, яже мя попирают! Ох!ох!.." В сжатом изложении звучат те же мотивы, что и в рассмотренных выше произведениях. Например, противопоставляются жизнь Адама до падения и теперешнее его положение: "Прежде обыкова окрестъ безчисленных полков ангель, но ныне вся от меня отступиста; зверие такожде ко мне во множестве числе совокупистася, но ныне вся от меня убегаютъ; солнце, луна и звезды воззирают на мя зело печалными образы, и земля не хощет ми вящше носити". Адам трепещет и страшится "нищетной земли", которая ждет его за пределами рая. Со словами обличения он обращается к Еве[32].

Обращает на себя внимание "песнь", которая в пьесе, целиком написанной прозой, следует за монологом Адама:

Чрез адамово падение вси
Вси роды погублены,
Зане тот яд на нас прииде,
И уже не можем жити без
Божией руки силней //
Яже нас выручила:
Егда Змия Евву звела,
Казнь на нас всех навела[33].

---

[32] Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. // Ранняя русская драматургия (XVII–первая половина XVIII в.). М., 1972. С. 126.

[33] Там же. С. 126.

И покаянный тон и заунывная напевность напоминают здесь духовный стих, получивший к этому времени широкое устное распространение. Сравним, например, с записью в рукописи XVII в.:

Увы, увы-и
Мне грешну,
Увы, увы-и
Беззаконну!
Согреших, Господи,
Согреших и беззаконовах!"[34]

Не делая окончательных выводов, можно, думается, высказать предположение о знакомстве автора "Жалобной комедии об Адаме и Еве" с устным народным стихом "Плач Адама".

Таковы некоторые наблюдения над историей бытования сюжета, художественно обогатившего ряд произведений древнерусской литературы.

---

[34] Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование П.Бессонова. Ч. 2, вып. 6. М., 1864. С. 236.

Ф.С.Капица

Восточная редакция "Повести о Еруслане Лазаревиче".

Настоящая публикация представляет читателю текст одной из "неполезных"повестей ХУП века. Возникнув как результат живого взаимодействия литературы и фольклора,"Повесть о Еруслане Лазаревиче"имела длительную историю бытования среди многих поколений читателей вплоть до конца XIX века.

Все рукописные списки повести /в настоящее время их известно около 20/ могут быть разделены на три редакции,отражающие различные стадии бытования памятника: "восточную", "краткую сказочную" и "полную сказочную".

Наиболее известна последняя редакция,получившая широкое распространение в рукописных списках и многочисленных лубочных изданиях ХУIII-XIX веков(1) и впервые изданная еще в XIXв.(2) "Краткая сказочная" редакция была опубликована и прокомментирована Л.Н.Пушкаревым (3).

Иначе сложилась судьба наиболее интересной,"восточной" редакции.Она неоднократно издавалась,как полностью,так и фрагментарно(4).Но ни одна из публикаций не может быть признана удовлетворительной и отвечающей современным требованиям. Даже наиболее ценное воспроизведение текста повести,подготовленное Н.С.Тихонравовым при сличении с оригиналом оказалось несвободным от большого количества ошибок и неточностей. Очевидно,что в настоящее время назрела настоятельная необходимость повторной публикации "восточной редакции повести,тщательного комментария к ней, исследования, посвященного основным особенностям памятника и его

сравнительной характеристики в историко-литературном контексте.

При публикации памятника Н.С.Тихонравов обратил внимание на то,что в нем чувствуется "полнота эпического произведения","чистота народного языка"(5). Примечательно,что и один из первых исследователей памятника, А.С.Орлов увидел в данном списке черты "записи малоизвестного сказания о богатыре"(6).

Действительно, в "восточной" редакции сохранился ряд особен- отражающих работу переписчика.Так,ряд эпизодов представлен в двух вариантах, из которых один - более пространный,наполненный подробностями, а другой - лаконичный, основанный на на устойчивой фольклорной формуле. Естественно, что это прежде всего касается эпизодов, обязательных для рассказа о богатыре. Таково,например, изображение детства героя, где описание дае - тся с помощью следующего оборота:"играет де негораздо с их ково де ухватит за руку, у тово руку вырвет, а ково ухватит за ногу, тому ногу выломит"(л.2). Аналогично подобрано и следующее выражение:"А как Уруслан будет двунатцети лет, ино никаков кон подняти ево не может (л.3об.). Очевидно,что проводилась не переписка текста, а его адаптация, приспособление к вкусам и привычкам рядового русского читателя.

Любопытный прием встречается в эпизодах,где действуют персонажи, отсутствующие в русском фольклоре,такие,например, как исполинская богатырская голова. Выполняя функцию помощника, она подсказывает, что победить Зеленого царя можно только обманом, а не в честном бою.В связи с тем, что для русских богатырей данный способ победы не характерен, переписчику не удается подобрать подходящую устойчивую формулу. Тогда он прерывает изложение и включает в текст собственный комментарий: "нынеча Уруслану с коня велят слезть, да челом ударити велят до земли"

(л.29).Затем диалог возобновляется и голова как ни в чем ни бывало продолжает свою речь.Совершенно аналогично оформлен и другой эпизод - бой героя со змеем .Несмотря на то, что данный мотив широко представлен в русском эпосе, его оформление в повести нетрадиционно: поединок перенесен на дно озера и его описа-описание отсутствует.И здесь изложение прерывается и следует описание "А нечаючи того,что Уруслан в озере жив будет"(л.45 об.)

Рассмотренные примеры показывают, что переписчик,из-под пера которого появился данный список,не просто копировал не дошедший до нас источник, но ощущал потребность в преодолении определенного сопротивления чуждой ему культурной среды.Проведенная им русификация шла по двум направлениям: введению традиционных для русского читателя устойчивых оборотов,имевших фольклорное происхождение и, в тех случаях,когда сделать это было затруднительно, прояснению "непривычных" элементов поведения персонажей.

Сохранились в тексте и более непосредственные следы инокультурного воздействия. Так,в диалоге Еруслана с сыном на вопрос: "Скажи мне,брате,каков ты человек? каков ты молод, а поехал козаковат рано" следует любопытный ответ:"По подобию есми человек" (л.52).Он восходит к широко распространенному среди героев восточного фольклора вопросу:"Кто ты - див,пери или человек".

Приведенные нами примеры, отсутствующие в остальных редакциях повести, показывают, что именно восточная редакция отражает начальный этап бытования памятника на Руси и является самой ранней по времени составления.

ПРИМЕЧАНИЯ.

1.Перечень лубочных изданий повести см. в статьях Л.Н.Пушкарева: Литературные обработки повести о Еруслане Лазаревиче в XУIII в. // Древнерусская литература и ее связи с новым временем.-

М.,1967.С.225-230 и "Повесть о Еруслане Лазаревиче" в русской лубочной картинке XIX - начала XX века.//Русская литература на рубеже двух эпох /XVII-началю XVIIIв./ - М.,1971.С.351-371.

2.Список издавался дважды:Н.Костомаровым (Памятники старинной русской лубочной литературы.- СПб.,1860.Вып.II.С.325-339.) и Б.И.Дунаевым Сказание о Еруслане Лазаревиче.М.,[1915].Библиотека старорусских повестей. Вып.У

3.Л.Н.Пушкарев.Сказка о Еруслане Лазаревиче.М.,1980.С.162-164.

4.Летописи русской литературы и древности.М.,1859.Т.II.Ч.2. С.100-128.В отрывках текст был перепечатан Н.К.Гудзием в "Хрестоматии по древней русской литературе XI-XVIIIвв."- М.,1938. С.296-308 и в ее последующих изданиях.

5.Летописи русской литературы и древности.М.,1859.Т.II.Ч.2,С.100.

6.А.С.Орлов. Переводные повести феодальной Руси и московского государства.Л.,1934.С.108.

Текст "Повести о Еруслане Лазаревиче" по списку из собрания В.М.Ундольского - ныне: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки имени В.И.Ленина, фонд 310, №930, л.1-52об. Бумага, скоропись, XVII в., формат 4. Ранее список входил в состав сборника рукописей, расплетенного В.М.Ундольским.Текст памятника дан в соответствии с правилами публикации в Трудах отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН, однако подготовлен неряшливо, со многими опечатками и пропусками. Исправления по публикации Н.С. Тихонравова внесены в публикацию Ф.С. Капицы далеко не все.

СКАЗАНИЕ О НЕКОЕМ СЛАВНОМ БОГАТЫРЕ УРУСЛАНЕ ЗАЛАЗОРЕВИЧЕ.

Бысть некий царь Киркоус Киркоданович да у него бысть дядя княз Залазар Залазоревич, а у князя Залазаря бысть сын Уруслан Залазоревич. И как будет Уруслан десети лет, выдет на улицу: и ково возмет за руку, и у тово руку вырвет, а ково возмет за ногу, тому ногу выломит. И пришли ко царю Киркоусу на двор князи и бояре и гости силные бити челом на князя Залазаря и сына ег/о Уруслана. И пришел дядя княз Залазар Залазоревич перед царя Киркоуса и царь Киркоус промолвил дяде своему князю Залазарю:

л.1 «О дядя, княз Залазар! почто на твоег/о/ сына князи и бояре и гости силные мне бьют челом. И говорят так: Любо де в царстве нас держи или Уруслана держи, а нам и детем нашим от уруслановы обиды прожит не мочно. Роспустит мне князей, и бояр, и гостей: ино царство пусто будет, а выслат Уруслана вон ис царства, ино царю жал Уруслана и отца ево, князя Залазаря а своего дядю, прогневит. А велел царь князю Залазарю скоро к себе быт, и княз Залазар тот час ко царю Киркоусу пришол и ударил ему челом ниско. И царь Киркоус Киркоданович учал говорит дяде своему, князю Залазарю:

л.1об. «Приходят ко мне князи и бояре и гости силные всего моего царства и бьют мне челом на сына твоего на Уруслана: играет дз негораздо с их детми, ково де ухватит за руку, у тово руку вырвет, а ково ухватит за ногу, тому ногу выломит, и те мне князи, и бояре, и гости силные говорят так: Любо де в царстве нас держи или Уруслана держи, а нам и детем нашим от Уруслановы обиды прожит немочно у тебя в царстве. Ино, дядюшка княз Залазар, не пригоже для одново человека роспустит царство, и ты, дядюшка княз Залазар, помысли о своей, да и о моей голове, как бы прожити

л.2 в царстве своем было мочно. И княз Залазар закручинился и домой прошол добре невесел. И

вышел встречати против ег/о/ сын ево Уруслан и говорит так: Ба-
2 об. тюшка,государь княз Залазар!доселева ты, государь от царя при-
хаживал весел и радостен,а ныне домой пришол еси не весел, не-
что не по тебе,государь,у царя честь была али,государь,идет рат
на великог/о/ царя Киркоуса? И будет толко,государь,не по тебе
у царя честь была,или будет царь не по тебе слово молвил: и ты,
л.2 об государь, повеселися со мною и || своими дворяны, а будет, л.3
государь на царя Киркоуса и на тебя,отца моег/о/ рат идет: и
ты, государь, о том не кручинся тем могу яз царю и тобе отцу
(3) своему, послужити.И княз Залазар молвил сыну своему: Веселити-
ся мне о том не о чем, людем Бог дает дети при животе потеха,
а после живота поминок, и ты сын мне при животе не потеха, ли-
ше еси мне великая кручина, а после живота своег/о/ мне от те-
бя и по готову поминка не будет. Били на тебя челом царю Кир -
коусу князи и бояре и гости силные, и все царство ег/о/: иг-
6 л.3 раеш де с/их детми, негораздо|| шутиш: ково за руку ухватиш, и л.3
ты руку вырвеш,а ково де за ногу ухватиш,и ты ногу выломиш, и
за то тебя царь велел вон выслати ис царства.И Уруслан молвил
3 об. так: о том,государь батюшка, ни о чем не тужу об одном я тужу,
что у меня по моей мысли коня нет. А как Уруслан будет двунат-
цети лет, ино никаков кон подняти ег/о/ не может.И молвил Уру-
слан Залазоревич отцу своему князю Залазарю: О том, государь
батюшка, ни о чем не тужи, кол государь меня ис царства ве- 3
лит вон выбити, а к себе меня в службу не примет, ты государь
л.3об. батюшка княз Залазар, вели|| поставити полату каменную блис
моря на высоком месте, да вели мне внести в полату седло, да
(4) да узду тесмяную, да саблю булатную, и яз, государь, в полате
один учну жит, а вowное, государь время, яз царю Киркоусу при-
гожуся,учнет меня царь и сам в службу примати, и тогда яз не

(4) похочю.Ино княз Залазар учинился тому слову рад добре, что сын ево Уруслан ис царства Киркоусова хочет вон выехат и тот час княз Залазар послал мастеров каменщиков поставити каменную полату. И мастеры часа тог/о/ словом да делом великою силою Уру-

л.4 слану Залазоревичу поставили каменную полату.// И тот час княз Залазар отпущает сына своего Уруслана и велел ево проводит к каменной полате. И как Уруслана отпустили, и Уруслан всех тех

4об. отпустил, которые ег/о/ провожали к каменной полате, а у себя Уруслан не оставил ни единог/о/ человека, остался один в каменной полате и велел себе в полату внести седло да узду да саблю. И учал Уруслан ис полаты гуляти по лукоморю и по тихим позаводам учал стреляти в гуси и в лебеди, тем он учал кормитца.

4а И учнет Уруслан тянути лук, как орда закочается, а стрелит ино

л.4об как ис тучи силной гром грянет, а по чему стрелит,// того не грешит. И наехал Уруслан на поле дорогу добре пробита, и учал Уруслан стеречи, какая то дорога добре пробита, какие люди тою дорогою ездили. Ажно ис поля к Уруслану едет человек: кон под

(5) ним сив, тегиляй зелен, и как не доехав до Уруслана, до его каменной полаты и с коня смол долой, а сам пришотчи Уруслану ударил челом ниско, а промолвил так: Дай бог здравие государю нашему Уруслану Залазоревичу! И Уруслан молвит: почему ты меня, брате, знаеш, что зовеш меня, брате, имянем? какой еси

л.5 человек?// А яз тебя не знаю. И человек молвит так:как де тебя, государя своего, не знати? Яз де,господине,отца твоег/о/

5об. князя Залазаря старой конюх, сивой кон, алые тебенки,сыдавной саадак,крепкой лук, гораздой стрелец, в полку богатыр, а стерегу, господине, отца твоег/о/ стада тритцет лет, и на всякой год приезжаю к отцу твоему, по однова на год, челом ударити. И Уруслан примолвил: Как де тебя, брате имянем зовут? Зовут, де

государь, меня Ивашком. И Уруслан молвит так: Брате Ивашко!
много де на меня бед бывало, а такова де на меня беда не быва-
л.5об. вала, царь// меня Киркоус избесчестил, в службу меня к себе не
принял, а отец, княз Залазар, розсылал по многим городам и по
розным далным землям, а нигде не мог добыт по моей мысли коня.
(6) Ивашко, старой конюх, молвил: Господине Уруслан Залазоревич!
есть, господине, в отцове стаде жеребец третьим летом, а тот
жеребец ещо молод, а ни у какова ещо человека в руках он не
бывал, а тебе он, чаю, по мысли будет. И Уруслан молвил: Брате
Ивашко старой конюх! буде у тебя в стаде есть такой жеребец и
л.6 ты его мне достави, а яз покаместа жив и я тебе друг буду//. А
Ивашко, старой конюх, молвил: Господине Уруслан Залазоревич! Яз
отца твоег/о/ князя Залазаря добра к себе не забыл, а отец
6 об. твой меня пожаловал и ныне яз тобе послужу доставлю яз тобе то-
во жеребца. Наутрияж, Бог даст, и я тебе все стадо пригоню: и
будет тот жеребец возможеш сам поимати и ты ег/о/ поимаи, а бу-
дет он по твоей мысли, а будет, господине, того жеребца поима-
ти не возможеш сам, ино тебе тог/о/ жеребца не видат, поимат
ег/о/ некому: ещо он ни у какова человека в руках не бывал. И
л.6об. Уруслан молвил: брате Ивашко старой конюх!// велит ли Бог на
коне ездит: и которого ты мне жеребца сказываеш, и у меня тот
жеребец будет, а будет мое согрешение перед богом велико а то-
го жеребца яз достати немогу и в том божия воля, уж мне бог не
(7) велел на коне ездить. И Ивашка, старой конюх, молвит: Сидиж,
государь Уруслан, во своей каменной полате, да смотри в поле в
великой лух: как я к воде стадо погоню и как за передстрел перед
стадом побежит к воде наперед жеребец кар, и ты стани на дороге
блиско воды, да жеребца тово стереги, как жеребец, пив воду да
л.7 да воротитца от воды назад и тобе б ево тут ухватит, а не// ух-

ватиш тут, как жеребец от воды назад поидет,и тебе eво не видат. И Уруслан слову тому добре рад учинился, что ему старой конюх Ивашко хочет жеребца пригнат. И учал Уруслан в своей каменной полате сидет и учал смотрети на большой лух на поле: и сон ево неимет и стреляти не пошел. И как будет о ту пору на завтрея ажно в поле учинился великой стук необычной и копат стала великая, и посмотрел Уруслан на великой лух:ажно ис поля старой конюх стадо гонит, а наперед перед стадом бежит жеребец
л.7об. велик добре.И Уруслан взял узду тесмяную, окована златом//
удила булатные и пошел ис полаты да стал на берегу, куда жеребец пробежал, и как жеребец, пив вод, да воротился назад, и Уруслан ухватил жеребца за шею да ударил по бедрам, и жеребец пал на окорачки. И Уруслан молвил: Дурная де ты кляча, кому на тебе ездити, аж не нам, богатырем? И положил Уруслан на жеребца узду тесмяную и повел ево к каменной своей полате, а жеребец величеством мало не с полатою равен. И удачи Уруслан жеребцу не ведает, и дал Уруслан жеребцу имя доброй кон вещий Араш и емлет Уруслан седло черкасское и положил на своего доброго ко-
л.8 ня вещего Араша//и подпруги подтянул по своему обычаю, поехал Уруслан на своем вещем Араше потешатися в чистое поле. И наехал Уруслан в поле рат велику добре и учал Уруслан отведыват своег/о/ доброго коня надежного вещего Араша и хочет отведат плеча своего богатырского и сам учал рад быти. И учал себе Уруслан думати, что рат велика и сам не ведает, какие люди в рати той, и напустил Уруслан на великую рат блиско не много думав некоторыми думы. И как приезжает к рати блиско,
л.8об. ажно ис рати к нему богатыр с копьем скачет// а не чаючи, что к Уруслану скачют. И Уруслан опознал,что та рат великог/о/ царя Киркоуса Киркодановича, а которой богатыр прискакал к нему

с копьем и то Уруслану отец ево Залазар.И Уруслан отца свое-
(9) г/о/ опознал и с коня своег/о/ Уруслан сшол долой и пришотчи
ударил челом отцу, князю Залазарю.И как княз Залазар сына сво-
ег/о/ увидел и опознал ево также с коня долой сшол. И Уруслан
учал говорити князю Залазарю: Что, господине батюшка, в сей
рати делаеш? И княз Залазар молвит сыну своему: та рат Киркоу-
л.9 са царя, а мы вышли на бой против Данила, князя Белово, || а
тот Данило Белой пришол с ратью, похваляся, на царя Киркоуса
да на нас, богатырей ево, а говорит так: Царя де Киркоуса в
полон возьму и 12 богатырей ево, а царство ево попленю, зла-
9 об. то и серебро на вьюки поемлю, а кони де борзые стада погоню. И
Уруслан молвил: О том, государь, не кручинься: тем могу царю
Киркоусу и тебе отцу послужити, рат княз Данилову побью, а са-
мово княз Данила живово ко царю приведу. И княз Залазар молвил:
Сын де еси Уруслан! Ещо еси молодец молод, ратного дела тебе не
в обычеи.И Уруслан молвит: Батюшка государь!Не учи ты гоголя
л.9об. по воде плавати, || так не учи ты нас, богатырей, ездити на рат-
ные дела, скол скоро поеду яз служити царю Киркоусу и тобе, от-
цу своему, а тово болши хочетца мне попытати плеча своег/о/ и
(10) отведати своег/о/ доброго коня, вещего Араша. А не имею,госу-
дарь батюшка, у себя копья, дай мне свое булатное копье. И
княз Залазар благословляет сына своего Уруслана и отпущает
ег/о/ на рат великую и дает ему свое булатное копье. И Уруслан
ударил челом отцу своему и благословился у него ехати на ратное
дело да поехал Уруслан на рат княз Данила Белово. Ажно в поле
л.10 Уруслан наехал великую рат || княз Данила Белово: ни на которую
сторону не мошно ее объехати и оком обозрити. И напустил Урус-
10 об. лан на своем добром коне на вещем Араше, не много думал нико-
торыми думами, и свиснул богатырским голосом и сколко рати по-

10 об. бил, здвое тово от голоса коней попадаючи померло. И увидел князь Данило Белой свою погибель, что похвальбе его Бог не пособил и Уруслан рат всю побил немилостиво и княз Данило побежал: кон под ним сив, кутас на нем червчат .И Уруслан то уви-
л.10об. дел, что княз Данило побежал, и Уруслан напустил за князем Данилом вещим своим Арашем, и княз Данила сугнал и хочет ево ево из лука застрелити.И не похотел взмолился Уруслану: Господине Уруслан Залазоревич! не предай мне смерти, дай живот, отпусти меня живово, а яз тебе до смерти друг буду: а пришол яз на царя Киркоуса и на отца твоего не ведаючи тебя, мне де сказали, что тебя давно в животе нет а от сех, господине, мест покаместа я жив буду, и я на княз Киркоуса и на отца твоег/о/, на князя Залазаря зла никоторог/о/ не учну думати. И Уруслан князю Данилу поверил, а молвил так князю Данилу: Впред поидеш
л.11 на Киркоуса царя и на отца моег/о/, князя Залазаря, а яз буду жив и ты не чай себе живота, не чай отпуску: пощады тебе от меня не будет. И как Уруслан рат княз Данилову побил, а самово княз Данила к души привел, да отпустил, и сам Уруслан
11 об. приехал к царю Киркоусу челом ударити и к отцу своему, князю Залазарю. И царь Киркоус добре возрадовался о приезде Русланове, чаючи того царь, что Уруслан приехал служити ему. И учал царь Уруслана дарити многими царскими дары, и учал царь Киркоус Уруслану говорити: Брате Уруслан! сколко есми рад тому,
л.11об. что еси моего лиха не попамятовал рат еси княз Данилову побил, а княз Данила Белово к души привел да отпустил. А вдвое рад есми приезду твоему, занеже еси перед тобою виноват, что еси тебя обесчестил, из царства выслал, а нынеча, брате, послужи мне, а яз рат тебя жаловат до исходу души моей и дам тебе до половины царства своег/о/ в державу. И Уруслан молвил: Го-

ударь царь Киркоус Киркоданович! которой доброй человек лихому не мститца? а то государь мне не от тебя: по грехом моим твоя царская опала пришла ко мне. А которой, государ, богатыр в
л.12 своем отечестве не честен? а где ни буди, тут я государю своему слуга буду. Царь же Киркоус Уруслана дарити многими дары. И Уруслан у царя даров ничево не возмет а говорит Уруслан: государь царь! одно взяти: любо корыстоватися, любо богатырем слыти. И Уруслан ударил челом царю Киркоусу и своему отцу князю Залазарю и садитца на свой доброй кон, вещей Араш,
л.12об.и поехал из царства Киркоусова в чисто поле в далную землю. И едет Уруслан много дней и никакова признаку не может доехати и взъезжает Уруслан на высокое шоломя, ажно лежит рат велика побита. И Уруслан выехал среди побоища и крикнул богатырским голосом дважды, а как втретие крикнул, ино ему на побоище человек промолвил: Дай де Бог здравие государю моему, Уруслану Залазоревичю и чево ты, господине Уруслан, кличеш? И Уруслан молвил: Кличю, брате, о том, какой то богатыр сию рат побил и какая та рат, коей веры? И человек промолвил на побоище: то де, господине, рат Феодула змея, а бил ту рат княз Иван, храброй
л.13 руской богатыр а уже княз Иван Феодула змея тех ратей мног/о/побивает, а хочет де у нево княз Иван поняти доч ево, красную царевну. И Уруслан молвил:скажи мне, брате, где рускову богатыря княз Ивана наехати? И человек молвил на побоище: Руской богатыр на девятом шеломяни. И поехал Уруслан искати князя Ивана, рускова богатыря, и изъеде шеломя и другое и изъезжает на третье шеломя ажно лежит другая рат побита тое силнее. И Уруслан въезжает середи побоища да кликнул богатырским голосом дважды. И как Уруслан на побоище кликнул втретие и с побоища
л.13об ему человек промолвил: Что, господине Уруслан кличеш? И Уру-

слан молвил: Скажи мне, брате, кто сию рат бил и которая та
рат веры? И человек на побоище молвит: То, господине, рат Феодула змея, бил ту рат княз Иван, руской богатыр. И Уруслан молвит: Да где мне русково богатыря наехат? И человек молвил:
Отселе, господине, княз Иван, руской богатыр на третьем шаломяни. И Уруслан поехал великою ступью съезжати русково богатыря, а хочетца Уруслану попытатися с первым руским богатырем
отведати плеча своег/о/ богатырского и доброго своего коня,
л.14 вещего Араша. И взъезжает Уруслан на третье шаломя тут шатер стоит в чистом поле, а на шатре маковица красног/о/ золота аравитцкого, а у шатра ходит конь встреножен. И Уруслан
приехал блиско шатра, а у шатра никаво нет. А Уруслан сшол с
коня долой, а кон свой, вещей Араш, поставил у шатра со княз
Ивановым конем вместе, и посмотрел Уруслан в шатер: и в шатре
богатыр спит, а уснул добре крепко. И Уруслан своег/о/ коня
встреножил, а сам вшол в шатер и богатыря не побудил, да лег
себе в шатре опочиват и уснул добре крепко да учал спати
долго. И пробудился княз Иван, руской богатыр, и посмотрил на
л.14об Уруслана, а сам ужаснулся и вышел из шатра вон: ажно ходит
кон встреножен велик добре, а княз Иванова коня проч отбил. И
княз Иван свой вострой меч и хочет Уруслану головы отсечь, а се
в уме своем помыслил: убити мне сонного человека не честь мне
богатырю, будет. Да и то се размышляет: Тот человек приехал
в шатер, а яз спал, и токоб он меня хотел убити, воля ему была,
и он бы меня убил сонново, и он меня сонново не убил, дал мне
живот. А се учал Уруслана будити: пробудися, брате! Какой еси
человек: царь ли, или царевич, или богатыр силной? Спиш добре
л.15 крепко. И Уруслан пробудился и встав молвил князю Ивану: поди, принеси мне воды умытися. И княз Иван молвит: Не пригоже

мне тебе носит: яз княжий сын. И Уруслан молвил: И ты дай мне чару золоту: в своем шатре дома, а яз у тебя гость. И княз Иван
15 об. Уруслану дал чару золоту и Уруслан молвил: Коли ты мне дал чару золоту, то ты мне дал воды умытися. И Уруслан умывся, сел на коня на вещево Араша, а княз Иван сел на свой доброй кон да поехал против Уруслана. И Уруслан съезжаючися молвил: Боже милостив! всем еси меня потешил, потеш меня тем, чтоб ни к одно-
л.15об. му человеку железом копья не оборотилися. И как съехался Уруслан со княз Иваном в чистом поле, и ударил Уруслан князя Ивана копьем тупым концом против сердца и свалил ег/о/ с коня на землю, а доброй кон Урусланов, вещей Араш, у княз Ивана наступил
16 на пансырское ожерелье копытом. И Уруслану князя Ивана жал убити и молвил Уруслан: Брате княз Иван! живота хош или смерти? Занеже, брате, что промеж нами недружбы никакие не бывало, а захотелис мы с тобою потешитися и плеча своег/о/ испытати и добрых коней отведати. И княз Иван молвит: Господине Уруслан!
л.16 недай мне смерти, дай мне живот: не хощу умерети. И Уруслан скочи со княз Ивана да ударил ему ниско челом, а сам ему молвит: Буди, господине, мне княз Иван болшей брат. И княз Иван молвит: не пригоже мне, господине Уруслан, быти над тобою болшим братом, буде ты мне болшой брат. И Уруслан Залазоревич тут
16 об. ны побратовся и поцеловалися и учал Уруслан роспрашивати князя Ивана, русково богатыря: Скажи, ты мне, брате, какие ты рати бил? И княз Иван молвил: Брате, господине Уруслан Залазоревич! уже я третий год рати побиваю, а та рат Феодула змея: добиваюся у Феодула змея дочери ег/о/, красные царевны,
л.16об. а мног/о/ яз у него рати побил. И Уруслан молвил: Да как ты не можеш самого Феодула змея достати? И княз Иван молвит: Кон
17 под ним бур, кутас зелен, и утекает от меня на озеро, поверх

воды как сокол летит. И Уруслан молвил: Ино брате, у меня Фео-
17 дулу змею утеч немочно, а яз еще коня своег/о/ вещего Араша не
ведаю удачи его. И спросил Уруслан у княз Ивана: В какое время
с ратью Феодул змей выходит? И княз Иван молвит: Господине
Уруслан! С ратью Феодул змей выходит как солнце взойдет на ут-
о ренней зоре. И как на утре будет, на солнечном исходу вышел
и л.17 Феодул змей с ратью, а Уруслан сел на свой доброй // кон и
вооружился в ратное оружие и приказывает брату своему князю
Ивану: Сколко де, брате, чаешь рати бит, а тог болши смотри,
17 об. чтоб не ушел Феодул змей, как он побежит, так мне скажи, яз
ещо ево не знаю, и толко он нынеча убежит, Феодул змей, и нам
ево не добыт, а тебе красной царевны не видати. И как пособил
Бог Уруслану, побили с половину рати и Феодул змей побежал, и
Уруслан издалече усмотрил и по указу опознал его кон феоду-
лов, кутас зелен. И Уруслан погонился за Феодулом змеем на
л.17об. своем вещем Араше // а молвил Уруслан: брате де мой, доброй
кон вещей Араш! служи ты мне ту службу первую: не упусти ты
мне недруга брата моег/о/ княз Ивана, занеже есми с ним впер-
вые познался. И вещей Араш молвит: Господине де Уруслан! тобя,
18 государя своег/о/, блюдус, а кон тот, что под Феодулом змеем
мне болшой брат, а оба есми кони от водяных коней прирожение
наше, а нынеча тебе, государю своему послужу, толко не уполо-
шейся, скачи на озеро не бояся. Уруслан же добре учинился тому
слову весел и напустил своег/о/ доброго коня за Феодулом зме-
л.18 ем. И как прискакал блиско и Феодул змей // на озеро побежал,
кон под ним как сокол полетел. И Уруслан пустил своег/о/ ве-
18 об. щег/о/ Араша на озеро и доброй кон вещей Араш по озеру поверх
воды, как сокол полетел, что по мосту скачет. И как угонил
Уруслан Феодула змея и бурой кон молвит, которой под Феодулом

змеем, своему брату урусланову коню, вещему Арашу: брате мой
18 об. Араш! ведаеш и сам что я тебе болшой брат, а ты хош чести уру-
слановы, что за мною гонишся, а яз чести хочю великому царю
Феодулу змею. Араш же вещий молвит: брате мой! бурой кон! ты
хош чести Феодулу змею не надолго, до тех мест, покамест Фео-
л.18об дула змея достанет Урусланова рука и яз со своим государем
век коротати хочю. И как де Феодул змей утек в каменные воро-
та городовые, и по божию веленью Уруслан Феодула достал по
шелому и розсек его на двое до седла и бурово коня пересек на
двоек. И поехал Уруслан на царев двор и услышала царица, Фео-
19 дулова жена, и ег/о/ доч, красная царевна, что Феодула в живо-
те не стало и вышла вон из высокой полаты и с своею дочерью
против Уруслана и учали бити челом: Господине Уруслан Залазо-
л.19 ревич! каковы мы тебя слухом слыхали о том тебе, государь,
челом бьем, что бы полянками не слыли, а царство все божие
да твое и без тово красная царевна перед тобою. И пошол Уру-
слан с царевною в полату в каменную, а по брата своег/о/ по
19 об. княз Ивана русково богатыря, послал скорые гонцы. И как прие-
хал брат ево княз Иван, руской богатыр,и Уруслан часа тог/о/
словом да делом велел свадьбу играти и дал Уруслан красную ца-
ревну, феодулову доч, за княз Ивана русково богатыря, за муж
за брата своег/о/ . И как пришол княз Иван от венчанью и легли
спат на первой ночи и Уруслан пришол к полате и учал слушати,
л.19об что имут про него говорити. И брат ег/о/ княз Иван руской
богатыр лежачи молвит: Душечка моя свет красная царевна! дос-
20 тавал есми тебя мног/им/ лихом и добром и не умел тебя доста-
ти, и Бог дал мне брата Уруслана Залазоревича, тот тебя мне
доставил, и дал тебя за меня за муж, и скажи мне правду: есть
ли тебя где краше, а брата моего удалее. И царевна молвит:

(20) Государь княз Иван руской богатыр! чем я красна и хороша? Есть, господине, в поле качюют две царевны, а нет у них ни отца ни матери, один у них дятка стар человек, а у тех царевен краше

л.20 меня девки, которые на руки воду подают. // А брата твоег/о/ есть удалее Уруслана – Ивашком зовут белая поляница, индейского царя сторож, стережет он на индейском рубеже семь лет украйны, а никаков человек мимо ево не проедет. И Уруслану то

20 об. добре досадно, что невеска ево, княз иванова жена похвалила Ивашка, белую поляницу. И учал Уруслан думати на своем великом разуме один: царевен искати поехат, или доезжати Ивашка, белую поляницу поехати, или поехати к отцу да к матери челом ударити? Поехати мне царевне искати, или Ивашка, белую поляницу искати – и мне с батком да с маткою долго не видатца, а

л.20 об отец мой // и мати моя при старости были, как я от них поехал. И здумал Уруслан, поехал к отцу да к матери челом ударити, а царевны де у меня и Ивашко, белая поляница и впред не уйдут. И

(21) как Уруслан приехал в царство Киркоусово, ажно царство Киркоусово пусто, одва однова человека нашол. И учал тово человека Уруслан роспрашиват: где, брате, царь Киркоус Кирколанович делся и отец мой княз Залазар и ево дванадесят богатырей? И человек Уруслану сказал: уже тому третей год идет, как княз Данило Белой приходил, царя Киркоусово все царство вывоевал, а самово

л.21 царя Киркоуса и дяди // князя Залазаря и двунадесять богатырей к себе в полон взял, а людей в царстве высек, а злато и серебро на выжках повез, а кони борзые стада погонил. И Уруслан тут

21 об. заплакал а се молвил себе: не дай де Бог деяти добро никакову и веры няти, а то де мне учинилос от своег/о ума, что яз неверному веры поняя, а того княз Данила жива отпустил. И поехал Уруслан на своем добром коне, вещем Араше, во княз данилова

V ти ко мне буди часа того. И пришел Уруслан в город, нихто ег[45]

княжение белово и приезжает к городу, ажно против него идет человек стар и учал Уруслан тог/о/ человека роспрашивати: ска-
л.21об жи мне, брате, дома ли княз Данило Белой ‖ и не в отъезде ли где? Дома, господине, нынеча, княз Данила не бывал нигде от тех мест, как воевал царство киркоусово, а самово царя Кир-
22 коуса и дядю ево князя Залазаря и двенадесят богатырей привел к себе, да посадил их в темницу, да взимал у весех у них очи. И услышал тот Уруслан и прослезился и пустил своег/о/ доброго коня в чистое поле, а сам Уруслан молвил доброму коню: как ты мне доброй кон, будеш надобен, и яз тебя кликну богатырским
л.22 голосом и ег/о/ не позна за простово человека место, и пришол к темнице и учал говорити Уруслан тюремным сторожем: Господине сторожи! пустите вы меня в темницу к царю Киркоусу челом
22 об. ударити. И сторожи ево к царю Киркоусу пустили за простова человека место, а не чаючи ево, что Уруслан. И пришедчи Уруслан в темницу и ударити челом царю Киркоусу и молвит Уруслан: дай Бог здравие государю моему, царю Киркоусу и дяде его князю Залазарю и двенатцети богатырем ег/о/. И царю Киркоусу, сидя в темнице, то слово учинилос добре в досаду, а молвил царь
л.22об Киркоус: Брате Уруслан! не смейся ты царю ‖ Киркоусу и дяде ег/о/ князю Залазарю и 12 богатырем моим: коли яз царь Киркоус был на своем царстве и яз пошлой царь был, а дядя мой княз За-
23 лазар пошлой княз был и 12 богатырей моих пошлые были богатыри и многие люди розных царств служили мне, а нынеча, брате, то нам дал Бог за грех, потоле де Бог нам велел жит. И Уруслан молвит: яз тебе, государю своему не насмехаюся и твоему дяде и 12 богатырем твоим, а яз, государь, старой твой слуга, дяди твоего князя Залазаря сын, а имя мое Усланец, а приехал еси,
л.23 тебе, государю челом ударити и богатырем твоим. ‖ И царь Кир-

коус молвит: Брате де Уруслан! пред тобою виноват в том, что еси тебя за твою проступку из царства своег/о/ вон выслал, а ты, брате, виноват мне в том: коли княз Данило Белой у тебя был в руках, а ты его отпустил жива, а ему неверному веры понял, а смерти ему не дал, и за то, брате, нынеча мы у нег/о/ обиду терпим, а се еси передо мною в том виноват, что еси позабыл свою веру, а старог/о/ еси государя покинул: а нынеча, брате, время уже миновало: приближаемся блиско смерти, не пособити никому. И Уруслан молвит: ГОсударь царь Киркоус того ты

д.23об моего лиха не помни, а нынеча яз тебе, государь рад служити головою своею: в котором месте мне супостат? И отец Урусланов, княз Залазар, молвит сыну своему Уруслану: Господине ты мой сын Уруслан Залазоревич! толко захошъ послужити великому царю Киркоусу Киркодановичю и мне, отцу своему, и царевым богатырем, поди ты: есть на море Зеленой Царь, огненное копье, пламенный щит. А тог/о/ царя не может никакой богатыр достати, а ты силою силен, мочно тебе тог/о/ царя достати. И ты принеси нам того царя свежую печень и горячию кровь, и мы тою печенью

л.24 и кровью помажем очи великому князю Киркоусу и нам, богатырем ево, и мы все прозрим, а впред ты начнеш силным богатырем слыти. И Уруслан о том силно закручинился для того, что он ещо молодец молод и многих орд ещо мало знает, а та ему служба наказана великая, что ему с той службы живому не съехати. И учал Уруслан молитися всемилостивому Спасу, а сам пошол от темницы молча, проч к своему доброму коню, вещему Арашу. И послышели ли сторожи тюремные то слово и хотели Уруслана поймати: и Уруслан ударил однова по уху да у двунадцети сторожей голово позбил. княз Данило Белой ис полаты сам усмотрил и хотел за Уруслансм

л.24об погнатися и Уруслан молвил || Не гонися за ветром. И поехал Уруслан из княз Данилова княжения Белово, а сам, едучи, роз-думывает, на великом своем разуме, где достат Зеленог/о/ царя: ни в которой земле слухом не слыхано. И поехал Уруслан в далные земли и сам не ведает, куды ехат. И наехал Уруслан в поле стоит дуб краковист велик добре, стоит середи поля, со все стороны ни откуду леса нет, а около тог/о/ дубу мног/о/ дорог пробито, а езжено перед ним недавно. И Уруслан учал мыслити на своем уме: откуды те дороги пробиты из которой зе-

л.25 мли, и какие люди тою дорогою ездили. И учал Уруслан || те дороги розъезжати и учал дивитися, что стоит дуб велик и в пустоши, а дороги около дуба все лежат. И стал Уруслан под дубом притуляс и учал стеречи, кто те дороги пробил. И как будет тогож дни в полдни, ажно летит великое стадо птиц - хохотуней, да учали около дуба садитися кругом, посидев немного, да сошли с дуба на землю и учали изметоватися красными девицы. И Уруслан стоячи ужаснулся, а се молвил себе: По ся мест де аз никакова человека не уполошевался, а сам напустил на них вещег/о/ своего Араша доброго коня. И девки все взлетели пти-

л.25об цами на дуб и Уруслан ухватил девку || и девка учала изметоватися всякими зверми и всякою птицею и всякою гадиною. И Уруслан держит ее крепко и как девка всем переметалас и не могла ничем перекинутися и девка молвит Уруслану: Чего, государь, хочеш у меня, что держиш меня крепко? И Уруслан молвит: Девка! у вас крыле, вы летаете по многим землям и по многим царствам, скажи мне: слыхали ли есте на море Зеленог/о/ Царя вогненного щита, пламенного копья, а ездит он на восмероногом коне? И девка молвит: господине Уруслан! есть Зеленой Царь, да никаков чело-

л.26 век не может жив его видети. И Уруслан молвит: || Девка! того

ты мне не сказывай: не поставиш ты меня в царство Зеленог/о/
Царя часа тог/о/ тебе живой не быти и отпуску себе не чай от
меня. И девка молвит: Господине Уруслан! до Зеленого Царя да-
26 об. леко: одному ехати от сих мест 12 месяцов, и яз того часу пос-
тавлю тебя у Зеленог/о/ Царя толко меня не издержи ты, отпус-
ти. И Уруслан молвит: Девка! как ты меня поставиш у Зеленог/о/
Царя тот час тебя отпущу, не издержу. И девка молвит: Господи-
не Уруслан, коли ты так говориш, и ты замжурся, а яз тебя по-
ставлю у Зеленого Царя в царстве. И Уруслан зажмурился, да сту-
л.26об пил трижды // на своем добром коне, вещем Араше, и девка молвит:
Господине Уруслан! прозри. Ажно Уруслан стал на чистом поле
под царством Зеленого царя и Уруслану ни на ум не взойдет, что
девка отпустит - ино назад не быти, дороги не познати. И
27 Уруслан молвил: Девка! убьет меня Зеленой Царь, ина готова тебе
простыня, а буду жив, и ты постав меня во князь Данилова княже-
ние Белово. И приковал Уруслан девку у стремени у доброго сво-
его коня, а сам Уруслан пошол к царству Зеленого царя и наехал
побоище добре велико, а давно бито: а середи побоища лежит го-
л.27 лова человеческая добре велика // а добре давно бита. И прие-
хал Уруслан, стал над головою: а говорит: Голова де была доб-
рово человека. И голова примолвит: Брате де Уруслан Залазоре-
27 об. вич! твоей голове також лежат. И Уруслан молвит: На то, госпо-
дине, яз приехал: любо голова сложит, любо Зеленого царя сло-
жит, горячей крови и свежей печени. До тово де, господине, не
долго что тебе голова положит, толко яз тебя не научю. И учал
Уруслан перед головою бити челом, чтоб ево научил. И голова мо-
лвит: Есть де подо мною меч таков, что оприч того меча никако-
л.27об во железо не имет и огон того Зеленого царя не имет же, // а
28 тот меч один ево имет. И яз с тем мечом поехал против зелено-

го царя, а чаел есми убити тем мечом Зеленого Царя, а тот Зеленой Цар выехал против меня на осмероногом коне с вогненным щитом и с пламенным копьем, да не допускаючи меня к себе зжег, и яз, летячи с коня тот меч подкинул под себя на землю и тот меч лежит и ныне подо мною. А тот Зеленой царь приезжает ко мне всем своим царством, а не может он испод меня тог/о/ меча достати, а тобе б яз дал тот меч и тебе его не убити потому что

л.28 он выезжает на осмероногом коне с вогненным щитом, с пламенным копьем, и он тебя, к собе не допуская, созжет: ино убити того Зеленого Царя хитростью. И голова молвит: Господине Уруслане! поедеж ты к городу и как тебя ис полаты увидит Зеленой Царь, так он не утерпит, выедит он против тебя, потому что он знает богатырей по поездке, а своих людей знает он по поездкеж. А выедет он против тебя на осмероногом коне с вогненным щитом, с пламенным копьем: таков у него обычай держит, а без того не ездит он ни на один час, и ты, брате Уруслан, издалече усмотри

л.28об его да с коня долой слез да удар ему челом ниско до земли. И Уруслан говаривал на дело едучи: чтоб ни к одному человеку железом копья не обортилися, а нынеча Уруслану с коня велят слесть да челом ударити велят до земли. И голова молвит: Брате Уруслан! хто на коне живет, тот и под конем: что тебе лутчи умерети или живу быти лутче? Толды бы ты смерти себе чаел, колиб тебе вести не было: как я приехал безвестной и яз погиб, а меня силнее и удалее не было. А нынеча ты о чем, о том тужиш, как бы, брате, недруга не излести? Господине голова доброво!

л.29 ударити мне царю челом? что мне молвит? и голова молвит: Господине Уруслан, ударив челом Зеленому Царю так молвь: Господине Великий Царь! человек есми руси, приехал из далные земли, ис киркоусова царства послужити тебе, Зеленому великому

царю: что, господине, слава твоя велика по всем землям, а нигде есми такова государя не наехал. И царь твоему слову учинитца рад и подаст тебе руку и примет в службу и ты учнеш ему служити. И ты, служачи ему, да спроси ег/о/ в розговорк про меня, молвь царю, что в поле белеютца многие кости человеческие, промеж ними кажется голова добре велика, а бутто меня ты не видал

л.29об // и о том о всем скажет он тебе про меня Царь Зеленой и про меч мой, и ты тогда похвалися мой меч привезть, а как приедеш ко мне и яз тебя тогда научю. И Уруслан сел на свой доброй кон да поехал к городу. И Зеленой Царь усмотрил Уруслана и сел на свой на осмероногий кон да взял свое пламенное копье и вогненной щит, да напустил на Уруслана. И Уруслан по наказу позна его по вогненному щиту, по пламенному копью и по осмероногому коню и сшол Уруслан с коня долой да ударил челом Зеленому царю ниско до земли, а молвил: Дай Бог здравие великому Зеленому Царю! И

л.30 Зеленой Царь спросил // Уруслана: КАкой еси, брате, человек и которой земли? Как тебя зовут имянем? А кон у себя имеешь доброй. И Уруслан молвил: Господине великий царь! человек есми русин, а езжу по далние земли, ис киркоусова царства, а зовут меня Урусланом Залазоревичем, а поехал есми слышечи твою великую славу: что ты, государь, славен во всей земли и во многим царством слава твоя, а се многие царства поимал еси своею удачею, и яз, государь приехал послужити тебе. И Зеленой царь добре учинился рад приезду Уруслянову и подал ему руку и привел

л.30об. Уруслана к себе в службу // И учел Царь Зеленой говорит: Брате Уруслан! много в моем царстве богатырей и удалых людей и мне то ништо не дорого, а дорого мне, что еси далные земли приехал на мое имя послужит мне. И поехал царь с Урусланом в чистое поле тешитися и велел царь Уруслану перед собою стреляти гуси лебя-

(31) ди и утята. И Уруслан лук потянул: ино как силная орда закоча-
етца, а стрелит аки силной гром грянет, а по чему стрелит, то-
го не грешит. Царь добре рад, что Уруслан удал, стрелят горазд
л.31 и силою силен, нет такова человека || и во всем его царстве. И
приехал Царь Зеленой с Урусланом в город, учал Уруслана дарити
многими царскими дары, и Уруслан не емлет, что взят даров у ца-
ря. И учал Уруслан у Царя Зеленого дары имати, блюдяся, чтобы
31 об. Зеленой царь не догадался, что Уруслан приехал к нему служит
лестью. И учал Зеленой царь Уруслана любит и жаловат лутчи всех
человек, и учал царь с Урусланом всякую розговорку говорит. И
е вшол царь к каменную полату и учал Уруслан смотрит ис полаты на
чистое поле, где побоище лежит и голова богатырская и молвит
л.31об. Уруслан: Господине Великий царь! много с тобою яз || по полю ез-
жу и ис полаты смотрю на великой луг, а не смею тобя, государя
своег/о/ спросит какие на том поле лежат человеческие кости, а
промеж ими лежит голова добре велика. И Зеленой Царь молвит:
(32) Господине Уроуслан! то яз бивал многие рати и многие богатыри
дотелева, коли я не славен был, а нынеча тому уже тритцет лет
минилос как на меня не смеют никаков богатыр похвалитца, как я
тог/о/ богатыря убил, чью ты голову сказываеш середи побоища
лежит. У того богатыря был меч таков, что было достати ему ме-
е ня и моего живота тем мячем и яз ево до себя не допустил да
л.32 зжег ег/о/ огненным щитом, пламенным копьем и с коня ево ||
сшиб долой, и тот богатыр слетел на землю и тот свой меч и по-
дкинул под себя в землю и тот меч и по ся мест под тем богаты-
32 об. рем лежит, и яз тово меча доставаю много лет, а не могу всем
царством своим достати.А нынеча, брате, толко хто мне тот меч
достанет, и яз за тог/о/ свою доч красную царевну дам да поло-
вину своег/о/ царства и всег/о/ своего имения. И Уруслан мол-

Уруслан: Господине богатыр! по твоему есми наказу похвалился меч к царю привести[52]; а принесу меча, и мне живу не быть.

вит: Господине великий цар! какой то богатыр был стол силной! Людно царство твое и многие у тебя богатыри служат, а не можеш ты того меча достати. И Зеленой Царь молвит: Брате Уруслан! чем

л.32об божия дела переставиш? И Уруслан молвит: господине царю! И нынеча толко хто тот меч достанет и тому человеку мочно великук честь воздати? не измени слово своего: дам за тебя дочер свою красную царевну и полцарства своего и всего имения половину. И Уруслан молвит: Господине великий царь! яз тому рад послужити: хотя мне голова своя положити, а тебе великому царю послужу, а еду меча достават. И приехал Уруслан к богатырской голове, и сшед с коня, ударил челом перед головой ниско до земли, а мол-

л.33 вил богатырь: Господине богатыр! научи меня, чем ялся научит. И голова молвит: Брате Уруслан! коли ты меч достал, а царя тебе мочно достати, толко не уполошейся, а вдругоряд не секи, а устрешися и тебе самому живому не быть. Голова с меча скатилас и меч тал наруже. И Уруслан взял меч за тупой конец и ударил челом голове. И голова молвит: БРате Уруслан! как тобя царь ис полаты увидит, что меч везеш, и он против тебя сам выедет и встретит тебя середи царского двора своег/о/ и ты как будеш середи царского двора и ты меч повези на плече, к себе вострым концом

л.33об. не оборачивай, вострым концом держи от себя проч. И хотя царь и блиско к тебе приступит, и ты меч держи на плече, не сноси, а жди времени, как к тобе царь приступит блиско и поидет с тобою в ряд, и ты меч подними да ткни царя под шею однава да гораздо. И Уруслан поехал к городу, а меч повез на плече. И Зеленой Цар увидел ис полаты, что Уруслан меч везет: царь на своем месте не усидел, вышел ис полаты вон против Уруслана и рад добре, что Уруслан меч достал. И как Уруслан взошел на царев двор, царь

л.34 приступил к Оруслану блиско, и как царь с Орусланом извер-

(33) И Зеленой Царь молвит: Брате Уруслан! Будет тебе можно тот мяч (!) достати

до земли, а молвил Уруслан:

(34)

с С тался вместе и Уруслан поднял меч и тял царя по шее и розсек ево на двое. И Зеленой Царь летячи на землю молвил: Господине Уруслан! ткни вдругоряд. И Уруслан молвил: Двожды богатыри не
34 об. секут. И стеклися на Уруслана царевы богатыри и хотели Уруслана убити. И Уруслан молвит: Господине богатыри! сеч мне вас тем мечем, которым мечем яз царя убил и мне царева честь потеряти. И ухватил Уруслан одново богатыря и убил ево до смерти, да тем многих богатырей побил. И видят царевы богатыри, что с Урусланом битися нельзя, и оне все учали Уруслану бити челом в
л.34об службу. И Уруслан молвил: Брате! Не царствоват я к вам пришол. приехал есми для своего дела. И вспорол Уруслан у Зеленого царя могучию грудь и емлет в вощаночку кров горючию и вымает свежую печен и обертел в шириночку и положил в саадак, и вышел
35 Уруслан из царства Зеленого царя вон. И пришол к своему доброму коню, вещему Арашу и учал девку откавыват, а сам учал говорит: Девка! постав ты меня во княз Данилово княжение Белого часа тог/о/. И девка молвит: Господине Уруслан! поставлю яз тебя под тем же дубом, под которым яз тебя взяла. И девка
л.35 молвит: Господине Уруслан! зажмурся. А вещей Араш трижды ступил и девка молвит: Господине Уруслан! прозри. И Уруслан прозрил: ажно стал под темже дубом, под которым его девка взяла. И стал Уруслан добре рад и девку от стремени откавал и пустил
35 об. на волю. И девка полетела птицею хохотунею, а сама девка молвит: Не дай Бог впред под тем дубом бывати, хотя век не играти. И Уруслан поехал на своем вещем Араше во княз Данилово княжение Белово, где царь Киркоус без очей сидит в темнице и дядя ег/о/ княз Залазор и 12 богатырей его. И приехал Уруслан к
л.35об темнице к царю Киркоусу и дал ему Уруслан свежую печен и
36 горячую кровь Зеленого Царя и пошол Уруслан от темницы проч.

И в то время сказали сторожи князю Данилу Белому, что Уруслан приехал к царю Киркоусу,а сторожи не смеют ни один приступити-
(36) ся. И княз Данило Белой хотел побежат от Уруслана, а Уруслан молвит князю Данилу: уж ты от меня бегивал и душу еси мне свою давывал, да и тут еси слово приступил, а яз тобе поверил, а смерти яз тобе не дал: отпустил тобя жива, а нынеча тобе у меня живота не будет за твое преступление и ложное шерстование
л.36 и бежати тобе от меня некуды. И поймал Уруслан // княз Данила Белово и привел ево живово ко царю Киркоусу, и царь Киркоус, подняв Данила князя Белово да ушиб о землю до смерти, а сам царь Киркоус и дядя ег/о/ княз Залазар и 12 богатырей его пома-
36 об. зали себе кровью очи и печенью Зеленог/о/ царя и оне прозрили: все стали волной свет видети. И Уруслан молвит: Государь великий царь Киркоус! виноват был я перед тобою, что есми наперед сего княз Данила живого отпустил и поверил есми ево душе, а нынеча яз перед тобой справился: княз Данила привел к тебе живово, а вас есми всех отпустил. И царь Киркоус всех своих сыс-
л.36об.кал // которые с ним были в полону, а княз данилова царства людей, которые ему грубили, всех велел смертною казнью казнити и розными муками велел мучити, а иных, которых добрых родов, велел для славы оставити у себя в царстве, велел служити, а по
(37) княз даниловым городом розсажал своих людей. И оттоле царь Киркоус пошел на свое царство добре радостен и устроил царство свое лутчи старово и учал царь Киркоус на своем царстве жити безмятежьно. А Уруслан ударил челом царю Киркоусу и отцу своему князю Залазарю и сам поехал в чистое поле казаковат. И еду-
л.37 чи Уруслан // вспаметовал дву/х/ красных царевен, которые хва-
37 об. лила ему невеска ево княз иванова жена, русково богатыря, и поехал Уруслан в далные земли доезжати тех царевен. И ехал Уру-

слан мног/о/ дней и приехал к той орде, где живут красные царевны и увидел Уруслан в поле шатер бел, маковицы красново золота
37 об. аравитцкого, и приезжает Уруслан к шатру: у шатра ходит стар человек. И Уруслан по указу догодался, что те царевны, которых царевен хвалила невеска ево княз иванова жена. И Уруслан сшол с коня. И старой человек пришол к Уруслану, ударил челом и мо-
л.37об лвил // Скажи мне, господине, как тебе имя. И Уруслан сказал: Будет слыхал есми Уруслана Залазоревича? И старой человек молвит: Слыхал есми, господине, про тебя, что еси удал. И молвит Уруслан: Поди ты, скажи про меня, старой человек, красным царе-
38 внам. И старой человек сказал красным царевнам и царицы обе вышли из шатра и ударили челом Уруслану, и учали бити челом, чтоб с ними в шатер беседовати пошол. И Уруслан челобитье их принял и пошел с ними в шатер беседовати. И Царевны учали Уруслана потчивати. И как тешился и пошел почивать, а с собою взял
л.38 на опочив // старшую сестру. И, лежа, Уруслан говорит: Душечка моя красная царевна! ехал есми из далные земли, ис киркоусова царства для вас собя не жаловал, коня есми своег/о/ не щадил, скажи мне правду: есть ли где вас, царевен, краше, а меня Уруслана удалее? И, царевна, лежачи, молвит: Господине Уруслан
38 об. Залазоревич! что мы за красны и хороши? Есть, господине, у индейского царя доч, красная царевна, ино, господине, та красна и хороша, а мы ее обе нас в ногу несудны. А тобя, господине Уруслана есть удалее: Ивашком зовут белая поляница, индейского
л.38об царя сторож // И Уруслану то слово учинилось добре в досаду, что царевна похулила Уруслана, а Ивашка белую поляницу, похва-
39 лила. И той царевне Уруслан сшиб голову и подкинул под кроват, да взял себе другую царевну, меншую сестру, да с собою положил ее на постелю. И Уруслан той царевне говорил: Душечка еси моя

39 милая красная царевна! скажи мне правду: есть ли где тебя краше, а меня, Уруслана, удалее? И царевна молвит: Господине Уруслан! чем я красна и хороша? Есть, господине, у индейского царя доч, красная царевна: нет такие красавицы и по всей подсол-
л.39 нечной земли, а мы обе нас сестры и в ногу ей несудны. А есть, господине, Ивашко, индейского царя сторож, тот, господине силен, а ты, господине, удал же: обеих вас Бог ведает,
39 об. которой из вас удалее будет. И Уруслану то слово полюбилос и с той царевны головы не сшиб, оставил ее живое. И встал Уруслан с постели своей да оседлал своего доброго коня вещего Араша, да поехал в чистое поле дл̑оезжати Ивашка, белую поляницу. И ехал Уруслан много дней и наехал – на индейском рубеже человек спит
л.39об на коне, подперся копьем, кон под ним ворон велик добре И приехал Уруслан к нему блиско, а человек спит, не подвинетца с места. И уткнул Уруслан его копьем глухим концом и человек на
40 коне пробудился и проглянул, а се спросил: Господине, кто еси? какой человек, что с коня не слазя спиш? Ивашко молвит: Нечто еси не слыхал Ивашка белово поляницу? А яз де на индейском рубеже стерегу украйны семл лет, а никаков человек иные земли мимо меня не проезживал, а ныне было есми по твоему счастью ус-
л.40 нул и тыб проехал мимо меня к индейскому царю в царство и царь бы тобя спросил, по которой ты дороге ехал и тыб царю сказал, что ехал мимо меня, а ничем не врежен и царь бы тобя
40 об. пожаловал и был бы тебе великий подарок и воздал бы тебе великую честь. А нынеча ты меня розбудил и ты от меня не можеш жив быти: живово мне тебя отпустити и мне честь свою потеряти. И Урулсен молвит: Брате Ивашко! оба мы ещо в божией руке: кому ещо над кем Бог пособит, а яз, брате, не розбивати хожу, ни красть езжу: сказали мне про тебя, что ты удал и яз тебя смот-

рети приехал. И Ивашко молвит: Хто меня увидит, тот не может жив
л.40об быти // И Уруслан молвит: Брате Ивашко! не хвалися: ещо то дело
весити: любо ты умреш, любо яз умру. И Ивашко молвит: Да нихто
мне такова слова не говаривал грубна, а ты против меня говориш,
и скажи мне как зовут тебя имянем и какие ты орды человек та-
41
ков прыток приехал ко мне и хочеш меня проглотити? Человек есми
крестьянин, а езжу ис далные земли, ис киркоусова царства, а имя
мне Уруслан Залазоревич. И Ивашко белая поляница молвил: Слыхал
есми про тебя, да два богатыря в поле не живут. И выехал Ивашко
в чистое поле со Урусланом битися, И Уруслан подтянул у своего
л.41 // доброго коня подпруги по своему обычею и напустил с копьем
против Ивашка белог/о/ поляницу. И Уруслан молвил, едучи на ра-
тное дело: Боже милостив! Спас человеколюбец! милостив еси гос-
41 об. подь и долготерпелив: потеш меня, чтоб ни к одному человеку
копье железом не оборотилося. И как Уруслан приехал к Ивашку
да сшиб ево с коня долой на землю, ударив копьем глухим концом
а доброй кон Урусланов вещей Араш у Ивашка наступил копытом на
пансырское ожерелье и Уруслан молвит: Брате Ивашко! не убил бы
л.41об // еси тебя: за то тебя убью, что тобою девки хвалятца. И про-
колол его копьем и тут ему смерть скончал: похвалбе его Бог не
пособил. И как Уруслан убил Ивашка белую поляницу и сам учал
думати: взяти мне ивашков кон или ратное оружие и мне розбой-
42
ником прослыти. И не взял того погрому ничего и поехал Уруслан
во царство к индейскому царю и пришол где сам индейский царь
царствует. И приехал, бьет челом индейскому царю в службу. И
и учал его мно-гими
царь индейской с радостию Уруслана принимает и учал ево любити
л.42 многими // царскими дарами дарити. И ни во всем индейском цар-
42 об. стве нет такова человека лицем красна, ни дородством, ни
храбростию, ни силою. А однем царь индейской хвалитца Ивашком

белою поляницею. И учал индейской царь Уруслана роспрашивати:
42 об. скажи мне, брате, по которой дороге ехал еси? И Уруслан сказал,
что ехал по той дороге, где стоял Ивашко, белая поляница. И
царь Уруслана спросил: Видел ли еси, мимо едучи, сторожа моего?
Яз, господине, не знаючи, убил ево за ег/о/ похвалбу до
смерти. И царь о Ивашке учинился добре печален и учал Уруслана
л.42об тог/о/ болши тешити и \|\| розпотешати. И Уруслан с царем учал
ездити в чистое поле и наехал озеро,а се Уруслан спросил:Что,
господине, в царстве твоем за озеро и какое в нем угодье и ка-
(43) кая у тебя в нем потеха? И царь заплакал и сам молвит: Брате!
потеха у меня в царстве людей добрых не оставила, всех переве-
ла и хочет меня извести: выходит ис тово озера чюдо о трех го-
ловах, а емлет у меня на всякой день по человеку, а завтра взяти
ему доч моя, красная царевна. И Уруслан молвил: Да не изберетца,
л.43 господине, \|\|таков человек в царстве, кому с тем чюдом битися?
И царь молвит: Брате Уруслан! что было богатырей и удалых лю-
дей, и чюдо тех всех богатырей прибил, а полцарства виел. И
43 об. Уруслан молвит: Господине великий царь! Могу я за тебя, за
государя, живот свой на смерт дати: я иду с чюдом битися. И
царь молвит: Брате де Уруслан! и без тово у меня в царстве
добрых людей не осталос, а ещо мне тебя потеряти? И Уруслан
молвит: Господине великий царю! На то яз народился, что мне за
л.43об. вас, за государей своих, голова своя складывати \|\| И царь
молвит: Брате де Уруслан! Коли ты мне службу служишь здорово и
жив будеш, и яз дам за тебя доч свою, красную царевну, и
(44) полцарства своего. И повели царевну к озеру чюду на съеденье.
И Уруслан приехал к царевне и сшол коня долой. И царевна мол-
вит: Брате де молодец! Поеди проч от меня: тебе мне не пособит, а себя мне пущи погубит. И Уруслан молвит: Девка! Не

44 бойся, молися Богу да смотри на озеро, как учнут волны явля-
л.44 тися и ты меня побуди. И Уруслан уснул крепко. И как на
озере учели являтися волны и царевна побудила Уруслана, и
Уруслан не побудитца, спит добре крепко. И как вдругорят
учали на озере волны являтися болши того, и царевна побудила
44 об. Уруслана и Уруслан спит добре крепко, не пробудитца. И как в
третие почели на озере волны являтися тог/о/ болши, чюдовы
головы почели являтися, и царевна вынев нож Урусланов да по-
колола Уруслана в стегно, чтоб Уруслан услышел и оттогос
пробудился. И Уруслан пробудился и толко успел на кон сести
л.44об. и чюдо кликнул богатырским голосом. А Уруслан кликнул же
богатырским голосом и от обеих голосов богатырских земля
потрясеся и царевна исполошилас и пала нич на землю. И
Уруслан не успел того молвит, чтоб ни к одному человеку
45 железом копья не оборотилися, и учал Уруслан с чюдом битися и
копья у них приломалис и изымалися за руки: и чюдо побежал в
озеро, а Уруслан с ним же пошел, а ни один с коня не свалился.
И как Уруслан и чюдо потопли оба на дне озера и то видел царь
и вси людие в царстве и заплакали горко, а сами говорят:
Уже де чюдо и Уруслана убил и тперво уже наше и царство пусто
л.45 будет. А нечаючи тог/о/, что Уруслан в озере жив будет. И по-
собил Бог Уруслану Залазоревичю чюдо убити: снял ему мечем все
три головы, да как Уруслан чюдо в озере убил и после того в
озере нашел на дне камен. И вышел Уруслан из озера и царь с
45 об. царевною и со всеми людьми Уруслана встречают и учели Уруслану
бити челом. А тот камен, что Уруслан из озера вынес, что нашел
на дне, ажно камен добре дорог и во всем индейском царстве
такова камени нет, и цены ему никто не может устанити. И царь
Индейской учал радоватися, а сам молвит: Дал де Бог Уруслану

 мое и меня

л.45об. Залазоревича, тот де царство от чюда оборонил, теперя де мы лиходея своего избыли: поживем де мы топерво бескручинно. И велел индейской царь свадбу играти и дал доч свою, красную царевну, за Уруслана за муж. И как Уруслан пришол с царевною от венчанья да лег спати на первую ноч и учел Уруслан спрашивати царевны: Душечка моя милая красная царевна, доч индейскаго царя! яз для тебя ехал из далные земли, из далного царства, живот свой складывати, а коня своего не жаловал, а себя не щадил. А нынеча скажи мне правду: есть ли где тебя краше, а меня, Уруслана, удалее? И царевна молвит: Чем я,
л.46 господине, красна и хороша? Есть, господине, на море солнечной город имянем, а в том городе царствует царевна, а слуги у нее все девки, и та царевна в седмь седмериц краше меня, а яз не судна тем девкам, которые у нее служат красотою и хорошеством. А ты, государь, убил Зеленого Царя, Огненного щита, поламенного копья. да тыж убил Ивашка белуюполяницу, да в озере чюдо о трех головах убил, да тыж убил Феодула змея и тебя силнее и удалее нигде нет. И спал с нею Уруслан первую ноч, да встал от постели своей, да тот ей камен дал, которой с
л.46об. собой из озера вынес. И молвит Уруслан: душечка еси моя милая красная царевна! родитца у тебя после меня сын и ты тот камен на руку ему взложи, а родитца у тебя доч и ты ей в том камени серги доспей. И садитца Уруслан на свой доброй кон, на вещей Араш, да поехал солнечного города доезжати, где царевна царствует. И приехал Уруслан на море: ажно стоит город добре красен на высокой горе, и по указу Уруслан догодался, что тот город. И приехал поконец мосту и свиснул богатырским голосом и вышли против Уруслана девки добре красны: платье на них добре
л.47 хорошо, а у всякой девки подол саժен великим жемчюгом да з

драгим каменьем, и учели Уруслану бити челом и учели говорит: Царь ли ты, господине,или княз, или богатыр силной, и ты, господине, поди к государыне нашей, к красной царевне. И вышла встречати Уруслана красная царевна и ударила челом ниско Уруслану и повела в каменную полату и учели пити и ясти и тешитца.И тешився Уруслан лег с царевною опочивати и леже Уруслан учал говорит: Душечка де еси моя милая красная царевна

л.47об.девица! есть ли где тебя краше, а меня удалее? и царевна молвит: Господине Уруслан! Коли ты Зеленого царя и Феодула змея и Ивашка белую поляницу и в озере чюдо о трех головах убил и тобя силнее и удалее нет нигде, а меня краше и хорошее нигдеж нет. И учал Уруслан в солнечном городе жит с тою царевною много лет. И как Уруслан с тою царевною поспит месяц времени и он обезсилеет, учнет тянути свой доброй крепкой лук и он не может и от петел отвести и учнет Уруслан тужити добре о своей старой силе. И как Уруслан не поспит с царевною месяц времени, и он учнет тянути лук по старому. А пошлую свою вен-

л.48 чалную жену Уруслан и забыл. И после Уруслана родился у жены его, индейского царя дочери, от его урусланова плоду сын и дали ему имя Уруслан Урусланович. И учал Уруслан рости божиим повелением борзо, по томуж, как отец его рос, Уруслан Залазоревич. И как будет Уруслан о двунадцети лет и захотел он потешитца царскою потехою, чести над собою царские ж похотел: и которые добрых родов царские дети и великих князей не учели над Урусланом чести держати и учели его зват выблетком и учали говорит Уруслану: Что ты за царев сын, что с нами не

л.48об.гораздо шутиш, а ты у себя и отца не знаеш. И Уруслану Урусλановичю то слово учинилос добре в досаду и пришол Уруслан к матери своей добре невесел и учал говорити матери своей: Скажи

мне, госпожа моя мати, какова яз отца сын и где отец мой?
(49) А меня тем многие люди бесчестят и мне в соромех не мошно лица своего показат. И Уруслану молвит мати ево: В том ты, сын мой, не кручинься, отца ты сын доброво, отец у тебя был русской богатыр, а приехал ис далной земли ис киркоусова царства, а имя ему Уруслан Залазоревич, а отец твой Уруслан убил зеленого царя, да Феодула змея, да он же убил Ивашка белую поляницу,
л.49 да в озере чюдо// о трех головах убил, а меня от смерти отнял. Отец было мой, индейской царь, выдел меня тому чюду на съеденье и тот камен, которой яз тебе на руку дала, отец твой вынес
49 об. из озера. И Уруслан Урусланович молвит: Да где нынеча, мати, отец мой Уруслан? а яз ево ещо не знаю, а хочетца мне ево в очи увидет. И мати ево сказала: Сын мой Уруслан Урусланович! отец твой Уруслан венчался да одну ноч ночевал со мной, да поехал искати солнечного города, где красная царевна царет-
л.49об. вует.// И разослал Уруслан по дединым стадам конским, индейского царя, и выбрал себе доброг/о/ коня по своей мысли и оседлал ево и подпруги подтянул по своему обычаю и остегнул на себя
(50) саадак и саблю крымского делца и взял Уруслан свое булатное копье и сел на своего доброго коня и поехал искати солнечного города. И как приехал Уруслан к солнечному городу и стал поконец мосту и свиснул богатырским голосом и в то время отец ево Уруслан исполошелся и сам молвит царевне: Не простой то
л.50 человек крикнул, свиснул доброй силной богатыр// И садитца Уруслан на своего доброго коня, вещего Араша, и поехал ис
50 об. солнечново города против богатыря к мосту: ажно поконец мосту стоит паробчек молод добре. И Уруслан напустил на коне против паробчика с копьем, а паробчик напустил против Уруслана отца своег/о/ с копьем же и съехалися оба богатыри вместе.

И паробчик отца своего, Уруслана, ударил копьем тупым концом и вышиб ево ис седла: мало Уруслан с коня не упал, удержался за седельную луку, и поехали богатыри вдругорят вместо съезжатися. И Уруслан паробчика сшиб тупым концом с коня на землю, а доброй кон Урусланов, вещей Араш, у паробчика наступил на

л.50об. пансырское ожерелье. И Уруслану паробчика убити до смерти жал, что ещо паробчик молод добре, а паробчик в сердцах под Урусланом рвет у него копье булатное и ухватился за копье добре крепко и у паробчика рука обголилас. И Уруслан у паробчика увидел тот камен, которой Уруслан из озера вынес, как чюда убил, и по тому каменю Уруслан опознал сына своег/о/ и скочил Уруслан с коня и учал паробчика спрашиват: Скажи мне, брате, какой ты человек: таков ты молод, а поехал козаковат

л.51 рано. И паробчик молвит: Как мне тебе сказатися? По подобию есми человек, а и сам не знаю, какова есми отца сын яз, а сказывает мне мати моя, индейского царя доч, красная царевна, что прозвали меня отца моего имянем урусланowым, а тот де отец мой Уруслан был руской богатыр, а спал де с маткою моею одну ноч да поехал проч, а как я родился после отца своего, тому I2 лет минуло. И Уруслан Залазоревич то слово помыслил, а се паробчику: Сын мой Уруслан! А яз отец твой Уруслан Залазоревич, а яз тебя опознал по камени: как ты за мое копье хватился и у тебя рука обголилас и яз тот камен усмотрил у тебя на руке, а тот камен яз из озера вынес, как яз убил чюдо о трех головах: и как я поехал гуляти от матери моей и яз, поедучи матери твоей приказал: родитца после меня сын, и ты тот камен на руку ему взложи, а родитца у тебя доч и ты ей в том камени серги доспей. И Бог дал мне тебя доброво сына. И учал говорит Уруслан Урусланович отцу своему, Уруслану Залазоревичу: Госпо-

дине ты мой отец! пригоже ли ты так делаеш? покинул еси ты законную жену свою, а живеш не с законною женою. И Уруслан

л.52 Залазоревич молвит: Сын де еси Уруслан! в том де еси виноват да всякой человек хочет потешитися молодостью, да всяко время бывает до поры, а ныне мне все то ненадобно и впред того делати не хочю. И покинул Уруслан свою незаконную жену да ис того царства выехал вон с сыном своим Урусланом во царство к индейскому царю, к своей законной жене. И как Уруслан приехал к индейскому царю и царь индейской учинился рад добре приезду Урусланову. И учал царь индейской Уруслана дарити царские дары и дал индейской царь Уруслану Залазоревичю половину царства своег/о/ индейской земли и всег/о/ своег/о/ имения дал в державу. И учал Уруслан жити во царстве индейского царя безмятежно со своею законною женою, а незаконную жену свою

л.52об. покинул в солнечном городе И подклонил Уруслан под свою руку к индейскому царству многие городы и многие царства, царей и королей и силных богатырей и удалых людей своим богатырством. А сын ево Уруслан Урусланович ударил челом дедушку своему, индейскому царю, и отцу своему, Уруслану Залазоревичю и матери своей да поехал в чистое поле гуляти козаковати на отцове на урусланове на добром коне на вещем Араше - искати царей и королей и сильных богатырей и удалых людей. И захотел отведати плеча своего богатырского и захотел прославитца во многие орды своею удачею, а ~~именем~~ отцом своим жити не похотел. Захотел свою честь получити и славу захотел свою пустити во многие орды. Ныне и присно и во веки веком. Аминь.

Нечаева Н.Н.

ДВА МАЛОИЗВЕСТНЫХ ВИДЕНИЯ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ХУП ВЕКА

Видения как литературная форма выражения и представления политических и религиозных идей принадлежит к числу традиционных и наиболее распространенных жанров древнерусской литературы.[I] Видение, как любые другие литературные жанры, связано с мировоззрением автора, с социально-эстетическими задачами своего времени. Благодаря своей популярности у древнерусских книжников, жанр видения отличается особой разработанностью и устойчивостью сюжетных мотивов.

Являясь художественно-публицистическим жанром, откликавшимся на актуальные вопросы общественно-политической жизни, видение широко распространяется в ХУП веке. "Повесть о видении некоему мужу духовну", "Нижегородское видение", "Владимирское видение" - памятники, связанные с событиями "смутного времени", с решением проблем власти, государственности, мира и защиты от разорения. К середине ХУП века традиционный жанр политического видения получил определенную трансформацию, что связано со сменой общественных настроений. В нижегородской литературе этого периода мы находим два интересных памятника, в которых отразились идейные искания раннего старообрядчества. Это - "Сказание о Палецкой иконе" и "Повесть трепетна и ужаса исполнена" ("Повесть о видении некоему крестьянину села Бор").

"Сказание о Палецкой иконе" известно в трех списках - двух конца ХУП века (ГБЛ, ф.310, собр.Ундольского, № 398, лл.I06-II0 об.; ГПБ, Солов.собр., № 990/I099, лл.246-250 об.) и рукописи середины XIX века (ГБЛ, ф.29, собр.Беляева, № 67, лл.24-25 об.). Во всех списках "Сказания" повествуется о событиях I641 года - перенесении иконы Божьей Матери Страстной из Нижнего Новгорода в село Палец Нижегородского уезда, "вотчину царева сигклита Бори-

са Лыкова", где от иконы происходят чудеса исцеления, и строительстве деревянной Палецкой Одигитриевской церкви. Затем икона переносится в Москву. Упоминание царя Алексея Михайловича, "святейшего патриарха" Иосифа и свидетельство об основании Страстного девичьего монастыря в Москве позволяют отнести время составления текста к нач. 50-х гг. ХУП в.[2] Подтверждением этому может служить и рассказ о чудесах исцеления от иконы, происходивших в Девичьем монастыре, что характерно для первых лет существования храма.

Яркой особенностью казалось бы традиционного сказания об иконе является то, что исторический сюжет обрамляет местная палецкая легенда о "жене неверующей Екатерине", составленная в совсем ином жанре и отражающая особые религиозные установки автора. Композиционно "Сказание" отчетливо делится на две части, обладающие самостоятельными жанровыми признаками: видение и сказание о чудотворной иконе. Первая часть, повествующая о греховной жизни Екатерины, наиболее близка классической форме религиозного видения: отступление от норм религиозной морали, нарушение "закона" - наказание - видение, предсказывающее возможный путь исцеления - избавление. Эта часть "Сказания"сохраняет традиционные мотивы и структурные элементы сюжета.

На Екатерину, "тайнозрителя" видения[3], жившую счастливо с законным мужем, "...нападе нечистый дух и нача мучити ю". "Тленные врачи мира сего" не смогли исцелить ее. Тогда Екатерина в молитвах обещает Богородице "во иноческий образ постричися" ради исцеления и "мало облегчися от нападения бесовского". Но вскоре "забы обещание свое и нача с мужем своим плотски жити и дети рождати и о суетном житии мира сего пещися". Таков грех Екатерины.
Затем ей троекратно является Богородица под видом "светлообразней жены". Екатерина"бысть во ужасе велице", "ум ея помутеся и зрак от очию померче"- она впадает в состояние, близкое сну, ее общение с Богородицей носит мистический, ирреальный оттенок.

Богородица призывает Екатерину оставить семью, вести аскетический образ жизни, заниматься миссионерской деятельностью, и только в этом она сможет найти свое душевное исцеление. Причем такой "призыв" не только словесный - Богородица "утыкает" Екатерину "в ланиты" и тем физически понуждает ее идти в мир, проповедовать, не стыдясь "дряхлости своея". Богородица сама же проясняет Екатерине смысл откровения - неблагочестивая жизнь людей ведет к греховности всего мира и неотвратимости наказания, "уже бо преходит житие мира сего". Екатерина должна возвестить народу об откровении, "дабы в мире от гнева и от зависти, и пианства, и от блуда, и от всяких мирских дел воздержалися, и друг друга нелицемерною любовию любили", чтобы церковные праздники, "среду и пяток" "в чистоте и в целомудрии разумы препровождали". Екатерина исцеляется от "дряхлования", совершив паломничество в Нижний Новгород "ко иконописцу Григорию" и перенеся его икону Божией Матери Страстной из Нижнего Новгорода в родное село Палец.

Рассматриваемая часть "Сказания" - видение Екатерине - лишена риторических, "украшенных" отступлений, вся она носит назидательный, религиозно-дидактический характер. Подобные повести, по справедливому замечанию Н.С.Демковой, составлялись "в той среде консервативных книжников из духовенства, которая занимается созданием массовой литературной продукции в век "перехода", прежде всего - созданием дидактических сюжетных повестей и новых дидактических редакций".[4] Дидактизм выступал своеобразным антагонистом демократизму в ХУП в. Чем более свободным от религиозных канонов становился сюжет демократических повестей - "Повесть о Савве Грудцине", "Сказание о молодце и девице", "Повесть о Ерше Ершовиче", "Сказание о попе Савве"и др. - тем жестчé, педантичнее соблюдался этикет духовной повести, тем сильнее выступала ее теологическая окраска, тем более традиционную, консервативную форму избирал древнерусский книжник для своего повествования.

Ключевский В.О. подчеркивал, что "видение обыкновенно резкая обличительная проповедь с таинственной обстановкой, вызванная ожиданием или наступлением общественной беды, призывающая общество к покаянию и очищению, плод встревоженного чувства и набожно возбужденного воображения".[5] Анализируемый текст принадлежит к той большой группе видений, которые отражают проблемы, возникшие в сфере религиозной идеологии к середине ХУП в. В нем нашли отражение идеи "ревнительства", "оцерковления" жизни, явившиеся следствием внутренней государственной и церковной политики царя Алексея Михайловича и результатом действий различных религиозных течений первой трети ХУП в., подтачивающих единство церкви и оттеняющих различные социальные недовольства. Возникающие противоречия между светской жизнью и религиозным служением Богу, между греховным бытием и духовным жестоко изменили судьбу героини повести Екатерины. Она была вынуждена оставить семью, "мир" и искать спасения от житейской скверны в служении Богу и проповеди культовых святынь церкви. Пройдет немного времени и это противоречие между светским и церковным выльется в критику "нового жития" и нововведений официальной церкви, в непримиримую оппозицию старообрядческого движения новым церковным доктринам. Наиболее полное развитие эти идеи получат в "Житии" Аввакума.

Церковные реформы начала 50-х гг. положили начало процессам постепенного подчинения российской церкви власти царя. Это чутко подметил автор повести, как и то, что авторитет церкви падал и народ уже не соблюдал богобоязненно ее праздников и обрядов. Неслучайно в тексте "Сказания" обнаруживается почти дословная цитата из популярного в ХУП в. "Сказания о неделе" ("Эпистолии о неделе"), требовавшего соблюдать двунадесятые праздники, постом чтить среду и пятницу. Нарушение норм христианской нравственности должно быть наказуемо - Екатерина впадает в тяжкий недуг,

избавлением от которого может служить лишь жесткая аскеза. В "Сказании" проводиться мысль о влиянии грехов человеческих на греховность мира в целом; мир несовершенен, потому что он греховен, близок конец его, потому что люди попали под власть дьявола. Интересно, что в "Сказании о Палецкой иконе", составленном в 50-х гг., прослеживаются зачатки эсхатологических учений и "антихристовой" идеологии, получивших развитие в более поздний период в старообрядческой среде.

Очевидно, своей первой части - видению - "Сказание о Палецкой иконе" обязано включением в "Звезду пресветлую" - сборник религиозно-назидательных легенд о вечной борьбе дьявола и бога за человека. Однако, "Сказание"не абстрактно повествует о борьбе добра и зла в душе и поступках человека, оно изображает узнаваемую реальность, и эта конкретность состоит не только в точности имен и названии, но в особой идейной направленности, в связи с российскими церковными проблемами.

"Повесть трепетна и ужаса исполнена" ("Повесть о видении некоему крестьянину села Бор"), другой нижегородский памятник, отразивший отдельные аспекты общественного сознания, духовной культуры и идеологии раннего старообрядчества, представлена списком второй половины ХУП в. (ГБЛ, ф.138. Костромское собр., № 65, лл. 304-308 об.). В литературном отношении "Повесть" интересна своей близостью к старообрядческой публицистике. Жанр "Повести" вынесен в заглавие и определен как "духовное" видение. События, описываемые в тексте, отнесены автором к 1669 г. В селе Бор, что "за три поприща"от Нижнего Новгорода, жил поп Никита, который "понуждаше християн треми персты креститися, а причетником в церкви повелеваше аллилуя четверичную..., и ко Исусову имени странныя литера прилагаше". Народ "много пряхуся с ним". Очевидно, среди борских крестьян назревали определенные социальные недовольства, вызванные не только ритуальными новшествами попа Никиты, религиозным давлением со стороны церкви, но экономическими причинами -

закрепощением монастырских крестьян и расширением церковного землевладения за счет крестьянских наделов. За отступления от истинной веры поп Никита "в недуг зол" впал. В это время крестьянину "млатобийцу" Козьме, ревностному защитнику старой веры, было во сне видение. Ему представилось, будто он "внезапу обретохося во храмине попа того" и увидел рядом с попом "мужа белообразна". Козьма тихонько встает позади этого мужа и видит, как в храмину влетают еще четыре крылатых мужа и начинают мучить попа Никиту. Удивленный Козьма спрашивает "белообразного", "почто сего мучите напрасно". Тот отвечает, что мучают попа за нововведения в церковной службе. Тогда Козьма спешит в церковь и молится за попа. Внезапно Козьма пробуждается и "ужасохся видению сему". Желая проверить истинность своего видения, Козьма отправляется в дом к Никите и застает попа в тяжкой болезни. Через некоторое время Козьме было видение. Чей-то голос приказывает ему идти к "беспастырю своему, отныне бо смертию умре вечною". Придя к попу, Козьма застает его уже мертвым, и ему показалось, что поп умер от мучений - был он весь искалечен, "иже его бияху". Видения Козьмы записываются, а в конце "Повести" дается учительное наставление: "И аще тако же и мы будем мудрствовати, не закоснит и нам господь бог воздати, яко же и сему, и прежде его бывших".

Сюжет повести действительно "трепетен и ужаса исполнен" и несет в себе ярко выраженную антиниконовскую направленность. Элементы видения выполняют в ней публицистическую функцию: во сне Козьмы поднимаются теологические вопросы истинной и ложной веры, связи внешнего ритуала с внутренней сутью христианской религии; судьба Никиты иллюстрирует божественную кару за отход от "старой" истинной веры. Перед нами своеобразное использование видения как литературного приема, который вводит элементы занимательности в повествование и одновременно облегчает достижение цели - убеждение и обличение. Хотя в повести нашли отражение и социальные мо-

тивы недовольства крестьян, но не они привлекли внимание автора. Церковник -традиционалист, прекрасно разбирающийся в религиозной догматике и атрибутике, он озабочен частными вопросами христианского культа, его критика не затрагивает официальную государственную церковь. "Повесть трепетна" помещена в сборнике рядом со "Сказанием о страдальцах соловецких". И если во втором памятнике соловецкие старцы совершают духовный подвиг, выдержав осаду монастыря правительственными войсками и тем самым доказав непоколебимость своих религиозных убеждений, то в "Повести" проблема истинной веры решается "свыше", а крестьянин Козьма лишь свидетельствует о божьем суде.

Несомненно, "Сказание о Палецкой иконе" и "Повесть трепетна и ужаса исполнена" отразили два последовательных этапа оформления и развития старообрядческой идеологии в одном из наиболее ярких и исторически значимых ее центрах - нижегородском. От недовольства процессами обмирщения жизни рождается антицерковное движение "за старую веру" в среде посадского люда и низшего духовенства. Это движение берет начало еще в 30-х гг. ХУП в. и в дальнейшем существует независимо от официальной внутрицерковной оппозиции патриарху Никону. Оно явилось выражением народного понимания идеологического и социально-политического кризиса феодального строя в эпоху его разрушения[6]. Поэтому актуальность изучения текстов, создававшихся и бытовавших в старообрядческой среде, определяется значительным влиянием антицерковных движений ХУП в. на последующее политическое и культурное развитие российского государства.

Старообрядческая литература наполнила новым, злободневным содержанием традиционные литературные жанры. Религиозное видение сближается с публицистикой, выступая в функциях иллюстрации и назидания в острой идеологической полемике. Консервативная форма приобретает оттенок художественного приема, который используется автором для выражения своих устремлений в прошлое, "старое",

"истинное". Два представленных нижегородских видения , несомненно, найдут свое место в ряду других ранних сочинений писателей-старообрядцев, а их дальнейшее исследование может дать интересные сведения по идеологии и литературной деятельности нижегородского старообрядческого центра.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ.

I. Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: Ученые записки МГПИ им. В.И.Ленина. - М., 1963. - Т.231.

2. Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библ. указателем. Т.I: Преобразование старых, учреждение новых монастырей с 1764/65 по I июля 1890 г. - СПб., 1890. - С.347.

Амвросий. История Российской иерархии. - М., 1822. - Т.6. - С.331.

3. Прокофьев Н.И. Указ. соч., с.40.

4. Демкова Н.С. Принципы сюжетной организации текста в повествовательной литературе ХУП века // Вопросы сюжета и композиции. - Горький, 1984. - С.40.

5. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. - М., 1871. - С.392.

6. Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в ХУП в. - М., 1986.

Флоря Б.Н.

Материалы к биографии Ивана Бегичева[I]

В 1898 г. А.И.Яцимирский издал по рукописи принадлежавшего ему сборника середины XVII в. неизвестное литературное произведение первой половины XVII в., которому он дал условное названием "Послание о видимом образе божием"[2]. Послание заканчивалось тайнописью, содержавшей имя и фамилию автора: Иван Бегичев.

А.И.Яцимирский правильно оценил послание как интересное свидетельство об образованности и культурных интересах светских людей первой половины XVII в. Поводом к написанию этого произведения послужил спор двух дворян во время охоты о значении текстов 33 главы библейской книги "Исход", в которых говорилось, что на горе Синай бог говорил с Моисеем "лицом к лицу" и показал ему "задняя своя". Если один из дворян, обозначенный в списке Яцимирского, как "имярек", склонен был понимать эти тексты буквально, то другой, автор послания Иван Бегичев, полагал, что бог недоступен человеческому восприятию ("плотскому смотрению") и что с Моисеем беседовал ангел. Между этими дворянами и ранее были столкновения (Бегичев вспоминал в одном из мест послания, что в "мимошедшия времена" - "многая моя неистовства и досады обретена быша пред тобою"), но на этот раз спор приобрел особенно острый и опасный для Бегичева характер. Противник, нашедший себе сторонников среди общих знакомых, обвинил Бегичева в "отступничестве" от православия: если он не верит в доступность бога че-

---

[I]Приношу благодарность М.Г.Кротову за помощь при поисках материалов о Бегичеве.

[2]Яцимирский А.И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе божьем - Чтения Общества истории и древностей Российских, 1898, кн. II (текст послания - с. I-13),

ловеческому восприятию, то он не верит и в схождение Христа на землю и его воплощение в человеческом образе.

Послание было ответом на это, грозившее Бегичеву самыми тяжелыми последствиями, обвинение. Хотя его противник стоял на лестнице социальной иерархии явно выше Бегичева (автор послания называл его "милостивым государем моим"), Бегичев был далек от того, чтобы признать его правоту и каяться в своей вине. Отметая обвинения по своему адресу, как клевету, он рекомендовал своему знатному оппоненту "учити и вразумляти не буестию и не злосердьством и не оклеветанием без правды, но благостию, и быти кротку и милостиву и незазорну". Следует не браниться, а подтвердить свою правоту разумными аргументами.

Сам Бегичев именно так и поступил, приведя ряд теологически-философских доводов в пользу своей точки зрения. Говоря о недоступности бога, как высшего начала, для всех возможных видов познания, он ссылался на Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина. Обращаясь к "видениям" пророков Исайи и Иезекииля с их подробным описанием бога восседающего на троне в окружении ангельских чинов, автор послания, цитируя сочинение Дионисия Ареопагита "О небесной иерархии" и Толкования Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова, квалифицировал их как "гадания и образы", создаваемые для них ангелом, который "в мечтание приводит мнящихся видети".

Писание не лжёт, говоря о встрече бога с Моисеем, но его не следует понимать буквально ("писмя умерщвляет, а дух живит"). Если воспринимать библейский текст буквально, то можно поверить и в беседу дьявола с богом, о которой говорится в книге Иова, а ведь "дьяволу невозможно к свету божию ни приближитися".

В книге Бытия написано так· "единого жестокосердия ради и неистовства и безмернаго неверства Июдейскаго ... аще бы ведали, яко ангел предал закон Моисею, то бы ни во едином Моисею веру не няли, и ангела бы обоготворили".

Этот краткий обзор содержания послания показывает, что в споре был поднят важный не только теологический, но и общефилософский вопрос о способах общения человека с высшим божественным началом, а автор послания обнаружил хорошее знание не только библейских текстов, но и раннехристианской и средневековой традиции их комментирования, цитируя сочинения целого ряда первоклассных авторитетов в этой области. Об отличном знании (знании отнюдь не механическом) этого круга сложных теологических текстов говорит и наблюдение А.И.Яцимирского, что известные ему источники Бегичев не цитирует дословно, "но излагает по большей части своими словами сжато и всегда удачно"[I]. Для русского общества первой половины ХУП в. светский дворянин со специальным интересом к философским аспектам теологии представлял собой новый культурный тип. Пример этот тем более важен, что в отличие, например, от имевшего аналогичные интересы кн. И.А.Хворостинина, Бегичев, как мы увидим далее, не принадлежал к верхам московской знати.

А.И.Яцимирский был первым, кто пытался установить личность Ивана Бегичева. Обратившись к источникам первой половины ХУП в. А.И.Яцимирский обнаружил там сведения по меньшей мере о пяти живших в это время дворянах, носивших такое имя и фамилию. Издатель послания не сделал выбора в пользу одного из них и вопрос об авторстве послания остался открытым. В следующем, 1899 г., И.Е.Забелин опубликовал сообщение о обнаруженном им новом списке

[I] Яцимирский А.И. Указ. соч., с. У.

послания. Если в списке А.И.Яцимирского оппонент, которого Бегичев убеждал в своей правоте, постоянно обозначался, как "имярек", то в списке И.Е.Забелина послание было адресовано "Многомилостивому государю моему Семену Лукьяновичу". "Семена Лукьяновича" И.Е.Забелин отождествил с царским стольником Семеном Лукьяновичем Стрешневым, шурином царя Михаила[1]. Одна, не отмеченная Забелиным, деталь делает эту идентификацию бесспорной: в послании упоминается "вотчина" адресата - Черная Грязь[2], а поселение Черная Грязь (будущее Царицыно) в 1632/3 г. было продано из дворцовых земель в вотчину окольничьему Лукьяну Стрешневу, отцу Семена Лукьяновича[3]. Поскольку Семен Лукьянович Стрешнев был царским стольником (царским стольником был и, как установил уже А.И.Яцимирский, упомянутый в числе противников Бегичева Никифор Воейков)[4], то естественно, что и автора послания И.Е.Забелин стал искать среди представителей этого чина, отождествив его с царским стольником Иваном Ивановичем Бегичевым. О нем было известно, что он в 1643 г. бежал в Литву[5], и И.Е.Забелин признал вероятной причиной побега его спор с С.Л.Стрешневым[6]. Атрибуция И.Е.Забелина была принята В.П.Адриановой-Перетц[7], а затем и дру-

---

[1] Забелин И.Е. Заметка о послании Ивана Бегичева. - Археологические известия и заметки, т. 7, № 1-2. М., 1899, с. 3-4.

[2] Яцимирский А.И. Послание..., с. 2.

[3] ЦГАДА, ф. 1374 (Кантемиров), оп. 1, № 308, л. 2.

[4] Яцимирский А.И. Послание..., с. 11.

[5] Иванов П.И. Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах. М., 1853, с. 54.

[6] Забелин И.Е. Заметка..., с. 5-6.

[7] Адрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М.-Л., 1937, с. 163-164.

гими учеными. Между тем, хотя в пользу такой атрибуции имеется ряд веских доводов, полностью доказанной ее пока считать нельзя. Так, действительно в боярской книге 1629 г. против имени И.И.Бегичева имеется помета "151-го (т.е. в 1642/3 г.) изменил, отъехал в Литву"[I], но причина отъезда в записи не указана. Не дает бесспорных доводов в пользу гипотезы Забелина и анализ послания. Правда, автор послания говорил о "безстудном поношении" и "клевете" со стороны своего корреспондента, который объявил его "отступником" от христианской веры, однако он смело отстаивал свои взгляды, уподобляя своего оппонента "детищу младу во училищи бывшему", который "выуча аз до буки, а прочих не требует"[2]. Угрозы влиятельного оппонента его, следовательно, не пугали.

Вопрос позволяют выяснить материалы о побеге И.И.Бегичева в документах архива Посольского приказа[3]. И.И.Бегичев бежал из Москвы 28 июня 1643 г. по Калужской дороге и 3 июля был уже с двумя слугами ("сам - третей") на территории Речи Посполитой в Дорогобуже[4]. Вопрос о причинах побега затронут в тексте образца грамоты, посланной из Москвы, чтобы требовать выдачи Бегичева. В

[I] ЦГАДА, ф. 210 (Разрядного приказа). Боярские книги. Кн. 3. л. 82об.

[2] Чтения ОИДР, 1898, кн. П, отд. П, с. 5.

[3] Это сохранившиеся в составе одного дела (ЦГАДА, ф. 79. Сношения России с Польшей. 1643 г. № 4) отписка русского гонца И.Плакидина, посланная в Москву в июле 1643 г. из пограничного Дорогобужа и подготовленный в Москве образец грамоты вяземских воевод в Смоленск от 14 июля 1643 г.

[4] ЦГАДА, ф. 79, 1643 г. № 4, лл. 62-63.

тексте налицо многочисленные следы правки, связанные с тем, что традиционный формуляр, в котором речь шла о "ворах" и "баламутах" для данного случая не годился. Бегичев в грамоте обвинялся в том, что он "отступя православные крестьянские веры, впал в жидовскую веру и многих тому учил" и бежал в Речь Посполитую, боясь за это "жестокого наказанья и смертные казни". Вяземские воеводы должны были просить воеводу Смоленска сообщить королю Владиславу IУ, "чтоб ему про того богоотступника было ведомо, што он, Ивашко, впал в жидовскую веру"[1].

Учитывая, что оппоненты Бегичева - автора послания также называли его "отступником" от христианской веры, идентификацию автора послания со стольником Иваном Ивановичем Бегичевым можно считать окончательно установленной. Тем самым открывается возможность для воссоздания биографии древнерусского писателя первой половины ХУП в.

А.И.Яцимирский, говоря о И.И.Бегичеве как одном из возможных авторов послания, ограничился сведениями, приведенными о нем П.И.Ивановым в его указателе к боярским книгам, составленном в середине XIX в.[2]. С того времени круг сведений о нем практически не расширился. И.И.Бегичев происходил из дворянской калужской семьи[3], которая еще в сер. ХУI в. принадлежала к провинциальному дворянству (ее представителей не было ни в Тысячной книге, ни в

---

[1] Там же, л. 63.

[2] Иванов П.И. Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в Боярских книгах. М., 1853, с. 54.

[3] В грамоте о его выдаче назван "колужениной сыном боярским". В Куплинском стану Калужского уезда находились его вотчины и поместья, конфискованные после бегства - ЦГАДА, ф. 1209 (Поместного приказа). Отказные книги, № 11.606, лл. 313-325.

Дворцовой тетради). Единственным представителем рода, дослужившимся до воеводских чинов, был Давыд Бегичев, занимавший место воеводы в Крапивне в 1575-1579 гг.[1]. Младшим братом этого Давыда был "Денисей", прадед Ивана Ивановича Бегичева[2]. Накануне смуты его дед, "колуженин" Кузьма, занимал весьма скромные служебные посты – в 1604 г. он был головой "х козельским к новым засекам"[3], а в 1605 г. был послан в Михайлов "для осады"[4].

Во время "Смуты" государев двор резко расширился за счет притока лиц из верхов провинциального дворянства. Одним из таких возвысившихся в период "Смуты" дворянских родов были и Бегичевы. Вероятно, именно тогда для защиты своих прав на новый сословный статус они создали легенду о своем происхождении от ордынского мурзы Бегича, воевавшего в 1378 г. с Дмитрием Донским[5]. Отец Ивана Ивановича, Иван Кузьмич прибегал и к другим традиционным способам утверждения своего положения, вступая в местнические споры с представителями дворянских семей, входивших в состав двора уже много десятилетий (с Г.Загряжским, С.Колтовским, Н.Мещерским)[6]. Проигрыш этих местнических споров не помешал ему в 1620-

---

[1] Разрядная книга 1475-1598 гг. М., 1966, с. 268, 288, 297.

[2] Родословную роспись Бегичевых см. в местническом деле И.К.Бегичева с Г.К.Загряжским – ЦГАДА, ф. 210, Московский стол, стб. 16, ст. 1, л. 8.

[3] Разрядные книги 1598-1638 гг. М., 1974, с. 166.

[4] Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время. М., 1907, с. 115, 132, 194.

[5] Лихачев Н.П. Разрядные дьяки. СПб., 1888, с. 425.

[6] Часть местнического дела с Г.Загряжским см. ЦГАДА, ф. 210. Московский стол, стб. 16, ст. 1; о решении дела см. Дворцовые разряды, т. 1. СПб., 1850, стб.543-544; о местническом деле с

1624 гг. занять важный пост "судьи" Холопьего приказа, с которого он ушел ради не менее почетного назначения - послом в Турцию[1]. По сравнению с отцом, служившим товарищем воеводы в одном из южных городов, это была блестящая карьера.

Несомненно благодаря служебным успехам отца Иван Бегичев начал свою служебную карьеру в 1623-24 гг. с зачисления в состав стольников патриарха Филарета[2], составлявших особую группу в составе царского двора[3]. Поездка в Стамбул кончилась для И.К.Бегичева трагически. На пути в османскую столицу он был убит отложившимися от Османской империи татарами[4]. Трагическая смерть отца стала причиной служебного повышения сына. В ноябре 1625 г. И.И.Бегичев был пожалован в царские стольники "за службу" и за убийство отца его (отец его в прошлом 132 году убит в Кафее от крымских людей)[5].

С.Колтовским см. Дворцовые разряды, кн. I, стб. 450-451; Книги разрядные, т. I. СПб., 1853, стб. 727-728; о споре с Н.Мещерским см. Лихачев Н.П. Разрядные дьяки... Приложения..., с. 53.

1 Книги разрядные, т. I, стб. 727, 1027. Богоявленский С.К. Приказные судьи XVII века. М.-Л., 1946, с. 203-204.

2 Время зачисления Бегичева в патриаршии стольники указано в Боярской книге 1627 г. (Боярская книга 1627 года. М., 1986, с. 51).

3 Люткина Е.Ю. Стольники патриарха Филарета в составе двора Михаила Романова. - Социальная структура и классовая борьба в России XVI-XVII вв. М., 1988.

4 Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М., 1948, с. 126 и сл.

5 ЦГАДА, ф. 210. Московский стол, стб. 48, л. 105. Документ любезно указан Е.Ю.Люткиной.

Как царский стольник он упоминается в боярских книгах 1636 г. и 1639 г.[1]. Судя по более поздним отсылкам[2], в боярской книге 1626 г. И.И.Бегичеву был назначен оклад 400 четей и 15 руб. денег. С этим же окладом он записан и в Боярской книге 1639 г. Поскольку за успешное выполнение военных, дипломатических или административных служб стольники неоднократно получали прибавки к своим окладам, то можно сделать вывод, что ни на одном из этих поприщ И.И.Бегичев не отличился. Ряд упоминаний о нем в Разрядных книгах и Записных книгах Московского стола Разряда связан почти исключительно с участием в придворных церемониях[3]. Единственное известное сейчас исключение - участие И.И.Бегичева в составе посольства, заключившего в 1634 г. с представителями Речи Посполитой Поляновский мирный договор. 5 июля 1634 г. стольник вместе с другими членами посольства присутствовал на устроенном по случаю благополучного заключения мира "столе" у царя[4]. Возможно, контакты, возникшие в то время как-то повлияли на его решение бежать в Речь Посполитую.

Ценность материалов из архива Посольского приказа состоит

---

[1] ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 3, л. 40об.; кн. 4, л. 87об.

[2] Боярская книга 1627 года..., с. 51; ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 2, л. 82 об.

[3] Дворцовые разряды, т. II, стб. 463 (1635 г.), 577 (1638 г.), 938, 946, 971 (1639 г.); Записные книги Московского стола - Русская историческая библиотека, т. 10. СПб., 1886, с. 93 (1637 г.), 139, 144, 171 (1639 г.), 222 (1640 г.).

[4] Записные книги Московского стола - Русская историческая библиотека, т. 9. СПб., 1884, стб. 562.

также в том, что в них содержится сообщение, как объяснял причину своего побега сам И.И.Бегичев. По его словам, он "отъехал... для того, будто говорил с патриархом о вере в спор и царское величество велел было ево за то смирить"[I]. Таким образом, причиной его бегства были споры не с коллегами по службе, а с самим главой русской церкви - патриархом Иосифом.

Начавшиеся споры дворян привлекли, по-видимому, внимание этого иерарха, перед которым Бегичев продолжал отстаивать свою точку зрения, не смущаясь святительским авторитетом, чем и вызвал гнев и патриарха и царя.

Уже А.И.Яцимирский, анализируя послание, показал, что для обвинения стольника в "отступничестве" от христианской веры не было никаких серьезных оснований, а предложенные им толкования библейских текстов находились в согласии с традицией православной церкви[2]. С явным сомнением были восприняты обвинения Бегичева в "жидовстве" и в Речи Посполитой. Отвечая 8 августа (н.ст.) 1643 г. на грамоту вяземских воевод, подвоевода смоленский Петр Вяжевич выражал совсем иные впечатления от своего общения с Бегичевым: "на што ж бы тот Бегичев, не будучи жидом, до жидовские веры передался, не мочно было таковаго крестьянина правдиваго межи жидами сыскивать"[3]. Владислав IУ поручил стольника заботам референдаря литовской канцелярии Франциска Исайковского[4], а позднее он был у короля "учинен честным человеком и маетности ему даны"[5]. Вряд ли все это могло бы иметь место, если бы в Речи По-

---

[I] ЦГАДА, ф. 79, 1643 г., № 4, л. 131.
[2] Яцимирский А.И. Указ. соч., с. У-УІ.
[3] ЦГАДА, ф. 79, 1643 г., л. 67 и сл.
[4] Там же, л. 132.
[5] ЦГАДА, ф. 79, кн. 68, л. 362об.

сполитой серьезно отнеслись к его обвинениям в "жидовстве".

К этому стоит добавить, что, как установил уже И.Е.Забелин, среди конфискованного имущества "отступника" были иконы с изображениями не только Деисуса или Казанской божьей матери, но и русских святых – Макария желтоводского, митрополитов Петра, Алексея и Ионы[I].

Наконец, и сами последующие действия Бегичева (о которых будет сказано ниже) показывают, что побег не был с его стороны актом сознательного разрыва со своим обществом и господствовавшим в нем вероучением.

Материалы посольских дел позволяют пополнить биографию И.И.Бегичева и новыми, неизвестными ранее фактами, касающимися его пребывания в Речи Посполитой. Первый такой факт – это совершенное И.И.Бегичевым вскоре после отъезда путешествие из Речи Посполитой в Данию. Об этом путешествии сохранилось два свидетельства. Первое – в статейном списке "великого посольства" А.М.Львова и Г.Г.Пушкина в Речь Посполитую. 3 августа 1644 г., когда "великие" послы просили сенаторов не верить "ссорным речам" Бегичева, те ответили, что Бегичев "ныне из Польши поехал в Датцкую землю"[2]. Вторым свидетельством может служить собственное письмо И.И.Бегичева, которое открывается словами "в прошлом во 152-м году, приехав из Датцкия земли до Кракова..."[3]. Никакими другими сведениями о путешествии мы пока не располагаем, и о его целях можно высказывать лишь предположения, сопоставляя этот факт с тем поступком, который совершил Бегичев по возвращении из

[I] Забелин И.Е. Заметка..., с. 6-7.

[2] ЦГАДА, ф. 79, кн. 67, л. 642.

[3] Там же, ф. 79, 1644 г., № 4, л. 263.

Дании в Речь Посполитую.

10 сентября 1644 г. он встретился в Варшаве с дворянами посольства А.М.Львова Племянниковыми. Дворянам Бегичев "говорил с великим плачем, что перед государем виноват, ... государю изменил, боясь наказанья жестоково". Теперь он раскаивается в своем поступке и "изыскивает времяни, как бы ему отъехать" на родину[1].

В доказательство истинности своих намерений он передал дворянам письмо, оригинал которого - автограф Ивана Бегичева, сохранился в делах Посольского приказа[2]. Письмо содержало сведения об объявившемся в Речи Посполитой самозванце, выдававшем себя за Ивана "Киразейского, боярина думного и наместника Вологодского", с которым Бегичев встретился в Кракове после возвращения из Дании. Бегичев смог установить, что его настоящее имя - Тимофей, а "по его Тимофеевым речам" он должен быть "либо Посольского приказу или Нижгородцкой четверти дьяк или подьячий". Он ошибался не очень сильно, так как самозванец был в действительности подьячим Новой чети Тимофеем Анкудиновым - впоследствии одним из самых крупных политических авантюристов ХУП века. Для правительства особую ценность должны были представлять сообщения Бегичева о сообщнике Анкудинова, холопе не менее известного авантюриста Григория Подреза Плещеева. Этот холоп сопровождал Тимофея во время его бегства из Москвы в феврале 1644 г., а затем вернулся обратно, чтобы привезти самозванцу "договорную запись и иныя писма... которыя надобны будут в Польше".

Этот поступок, предпринятый Бегичевым всего через год после отъезда и в условиях, когда он был материально обеспечен, пока-

---

[1] ЦГАДА, ф. 79, 1644 г., № 4, л. 201.

[2] Там же, л. 203.

зывает, что Бегичев не считал свой конфликт с русским обществом принципиальным, не чувствовал себя "вероотступником" и стремился вернуться в свою привычную среду. Вероятно, и его поездка в Данию представляла собой попытку добиться помилования с помощью датского короля Христиана IУ, сын которого, Вальдемар, в январе 1644 г. прибыл в Москву для заключения брака с дочерью Михаила Федоровича.

Письмо Бегичева, по-видимому, убедило русские власти в его искренности и он получил разрешение вернуться. Об этом свидетельствует помета против его имени в боярской книге 1639 г. "153-го из Литвы приехал наз(ад) к Москве"[1]. Следовательно, он покинул Речь Посполитую не позднее сентября 1645 г. Уточнить время его отъезда позволяет "вестовой список" русского гонца Е.Юрьева, вернувшегося из Речи Посполитой в Москву 21 апреля 1645 г. В его "вестовом списке" уже встречаем сообщение о толках, которые вызвал среди польской шляхты отъезд И.Бегичева в Россию[2].

В июне 1646 г., т.е. более чем через год после его возвращения, Ивану Бегичеву "по подписной челобитной за приписью думного дьяка Ивана Гавренева" были возвращены отобранные ранее иконы[3]. 13 июля 1647 г. ему была возвращена и отписанная на государя калужская вотчина[4]. Осенью 1648 г. он подал царю челобитную с просьбой отпустить его в деревню ("а без твоего, государева, указу съехать с Москвы не смею") и 1 октября получил нужное раз-

---

[1] ЦГАДА, ф. 210. Боярские книги, кн. 4, л. 87об.

[2] ЦГАДА, ф. 79, кн. 69, л. 362об. и сл.

[3] Забелин И.Е. Заметка..., с. 7.

[4] ЦГАДА, ф. 1209 (Поместного приказа). Отказные книги, № 11606, л. 403 и далее.

решение[I]. I6 ноября I65I г. бывшая вотчина И.И.Бегичева была отдана его двоюродному брату и племянникам[2]. Вероятно, И.И.Бегичев умер бездетным незадолго до этой даты.

[I] ЦГАДА, ф. 210. Столбцы Московского стола, № 64I, л. 290.

[2] Отказные книги, № II,606, лл. 658-662.

Чумичева О.В.

ИНОК ГЕРАСИМ ФИРСОВ - СОЛОВЕЦКИЙ ПИСАТЕЛЬ XVII в.

Нет никаких сведений о том, когда появился в Соловецком монастыре инок Герасим Фирсов. Нет данных о его происхождении, мирском имени, занятиях до монашества. Впрочем, это же можно сказать о многих чернецах. К середине 1640-х гг. Герасим находился в обители. Более того - он уже вошел в монастырскую жизнь. К этому времени относятся его первые литературные произведения.[1] В 1652 г. соловецкий уставщик и писатель Никодим собирался представить цикл сочинений Герасима Фирсова о митрополите Филиппе патриарху Никону для одобрения и официального распространения. Смерть Никодима помешала этому.[2]

Какое место занимал Герасим в монастырской иерархии в 1640-х - начале 1650-х гг., неизвестно.[3] В опубликованных Н.И.Субботиным соловецких документах упоминается ссылка Фирсова в Николо-Корельский монастырь после наказания плетьми. Причиной послужила челобитная Герасима патриарху Никону на соловецкого архимандрита Илью. Дата в изданном документе не названа.[4] Но в 1658 г. Фирсов снова был в Соловецком монастыре, причем в чине соборного старца.[5]

Среди документов ЛОИИ удалось обнаружить указ патриарха Никона от 20 июля 1653 г. к игумену Николо-Корельского монастыря Павлу, в котором велено было соловецкого постриженника Герасима Фирсова держать под крепким началом "в черной службе в хлебне или в поварне", а из монастыря не отпускать.[6]

Возможно, ссылка Герасима была связана с внутримонастырскими распрями лета 1653 г., когда братия внезапно решила сменить настоятеля. По общему приговору на место архимандрита Ильи был избран соловецкий постриженник Никанор,[7] близкий друг Герасима Фирсова.[8] Никанор выехал в Москву, но там был поставлен не в соловецкие настоятели, а в архимандриты Саввина-Сторожевского монастыря в Звенигороде, находившегося под особым покровительством царя Алексея.[9] Сохранивший свой пост Илья мог рассчитаться с предполагаемым организатором дела - Фирсовым.

В 1652 - 1653 гг. Герасим в сочинениях расточал похвалы патриарху Никону, которого в Соловецкого монастыре не любили, видимо, рассчитывая на его поддержку /и в поставлении Никанора, и в распространении сочинений самого Герасима./ Однако в последующие годы Фирсов оказался во главе соловецкой оппозиции, выступившей против церковной реформы и вмешательства государства в монастырские дела /что, впрочем, не мешало Фирсову и в 1657 г. хлопотать через Никанора об официальном одобрении своих произведений/.[10] Именно Герасим Фирсов возглавил борьбу иноков против соловецкого архимандрита Варфоломея, проводившего промосковскую линию в обители /Варфоломей сменил умершего Илью в 1659 г./ В 1661 - 1663 гг. Герасим не участвовал в заседаниях малого собора монастыря, в состав которого формально входил.[11] В 1665 г. Фирсов был лишен звания соборного старца.[12] В 1666 г. Герасим вместе с соборным старцем Александром Стукаловым написали обширную челобитную, обращенную к царю, на архимандрита Варфоломея. В результате энергичной деятельности Герасима челобитная была подписана ря-

дом монахов и доставлена к царю.[13] В конечном счете она послужила главной причиной для смещения Варфоломея.[14]

В конце мая 1666 г. Герасим Фирсов по вызову поехал из монастыря в Москву на церковный собор, судивший старообрядцев.[15] 1 июля Фирсов предстал перед соборным судом. Он покаялся, принял церковную реформу, отказался от своих сочинений / в первую очередь от наиболее известного среди старообрядцев – "Послания к брату ... о сложении перстов десныя руки" – трактата в защиту двуперстия[16]/. Более того, Фирсов согласился на требование руководителей собора написать обличение на собственное произведение. При этом Герасим последовательно добивался своей цели: опорочить архимандрита Варфоломея в глазах властей. Для этого Фирсов объявил лояльного к правительству настоятеля главным виновником старообрядческих настроений соловецких монахов. /Это было заведомой ложью, опровергнуть которую достаточно трудно/. В подтверждение Герасим рассказал следующую историю: "В прошлом 173 году [1665 г. – О.Ч.], летом, в Исакьеве пустыне, [Герасим – О.Ч.] говорил архимариту Варфоломею, чтоб он велел служить по новым Служебникам, и архимарит де ему ничего не сказал, а Соловецкого монастыря келарь старец Саватей Урютин [Обрютин, сторонник архимандрита, – О.Ч.] и казначей старец Боголеп были с архимаритом в той де Исакове пустыне и на него, старца Герасима, келарь и казначей шумели, чтоб не говорил архимариту про новоисправные Служебники".[17] Варфоломей не смог опровергнуть это обвинение. Он сослался на то, что "не упомнит" этого,[18] а такой ответ был почти равнозначен признанию. В условиях, когда основная масса соловецких монахов единодушно высту-

пала против церковной реформы, когда обстановка в монастыре была крайне напряженной, Варфоломей и его сторонники не могли открыто поддержать новые Служебники, не рискуя своим положением. Возмущение братии резко поднялось бы. Герасим не мог не понимать этого, давая коварный совет. Сам Фирсов имел в монастыре достаточный авторитет сторонника традиционного обряда, чтобы его можно было обвинить публично в подобном предложении. Тем более что все свидетели были его личными неприятелями. На церковном соборе в Москве Герасим попытался использовать эту историю в своих целях.

Несмотря на покаяние, Герасим Фирсов 12 июля 1666 г. был осужден и сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь.[19] /Большинство покаявшихся старообрядцев в 1666 - 1667 гг. не наказывалось вообще, так что для Фирсова было сделано исключение/. Уже 18 августа 1666 г. руководители собора запрашивали Герасима, пишет ли он самообличение. Они не очень поверили в искренность покаяния Фирсова, но, видимо, им показалось вполне вероятным, что он может опровергнуть свой трактат о двуперстии. На допросе в Иосифо-Волоколамском монастыре Фирсов сказал: "Я на прелесть [т.е. на свои сочинения - О.Ч.] никакова списания не списывал, а что писал о сложении перстов десныя руки, им же воображаем крестное знамение, и то я писал от божественнаго писания, и что ис которых книг взято, их же соборная и апостольская церковь приемлет, то в тех тетратех и помечено; а будет, неведением обносим, и от истины погрешил, и о том просил и ныне прошу у великого государя милости и священнаго собору прощения; а до сего времени писати мне было нечево и некогли, книг у меня с собою нет, - сослан я душею и телом, а

которые книги приличны к тому делу, и есть ли они в Иосифове монастыре, в монастырьской казне, или нет, того я не ведаю; а когда улучу великого государя милость и священнаго собору прощения, и от того я не отрицаюся; а соборные апостольския церкви чину и преданию и я ничего не отметаю, и хулы никакой не полагаю, и во всем повинуюся соборные апостольские церкви и всему священному собору."[20]

В сентябре 1667 г. Герасим Фирсов тяжело заболел. Иосифовский архимандрит спрашивал у московских властей, можно ли исповедовать и причащать Герасима и похоронить на территории монастыря. Вскоре последовал ответ: иосифовский архимандрит должен еще раз спросить Герасима, искренне ли тот покаялся и принял православие. Если Фирсов подтвердит отречение от старообрядчества, его можно причастить и похоронить в монастыре. Если же ответ царя будет получен в обители уже после смерти Герасима, иосифовский архимандрит, основываясь на поведении ссыльного старца, сам должен решить, где хоронить Фирсова.[21] Дождался ли Герасим этого распоряжения, неизвестно.

На протяжении всей жизни Герасима обвиняли в крайне недостойных действиях и привычках: пьянстве, драках /в том числе с поножовщиной/, неоднократном воровстве, подделке монет и т.д., и т.п.[22] Судя по всему, многие из этих обвинений были обоснованными. Герасим и сам не раз писал о том, что нельзя по его действиям оценивать достоинство его произведений. Он никогда даже не пытался оправдываться. Характер Фирсова соловецкие монахи определяли однозначно: "лукавство-то его прежъ родилось".[23] В борьбе против архимандрита Варфоломея Герасим Фирсов, действительно, предпо-

читал составлять сложные "затеи". Он по возможности избегал прямых действий. Уклончивость проявлял Фирсов и во взаимоотношениях с товарищами /в процессе подготовки челобитной на Варфоломея/, и в условиях церковного суда. Но высокий авторитет Фирсова в Соловецком монастыре основывался - вопреки всем сложностям характера Герасима - на книжной учености, литературных способностях инока. Сочинения Герасима, даже его почерк /характерное "мелкое письмо"/ были хорошо известны в обители.

Герасим Фирсов прежде всего был писателем. Поэтому, с одной стороны, он выражал в своих сочинениях умонастроения той среды, к которой принадлежал в монастыре. С другой стороны, его сочинения оказывали влияние на читателей. Писатель выражает взгляды и представления своей среды уже самим способом изложения. Поэтому так важно начать с анализа литературных принципов Фирсова.

Средневековый писатель, приступая к созданию собственного произведения, всегда обращался к авторитетным сочинениям. Такой метод основывался на традиционных представлениях о писательской деятельности. Они отразились в ряде этикетных формул-сравнений. Д.М.Буланин называет несколько таких формул: писатель собирает лучшее из произведений предшественников и Писания как пчела облетает цветы, как пес кормится объедками хозяев, как нищий собирает подаяние, как зодчий накапливает строительные материалы или как садовник выращивает цветы.[24] Д.С.Лихачев приводит сравнение писательского труда с составлением букета цветов.[25]

Герасим Фирсов в своих сочинениях несколько раз обращается к теме писательского труда. У него можно найти

сравнения с пчелой, псом, собирателем цветов, а также с рабом в винограднике господина. Причем, Фирсов использует два возможных пути трактовки образа пчелы. Во-первых, он сравнивает с пчелой святого, монаха. В Похвальном слове митрополиту Филиппу Герасим сравнивает с пчелами сначала апостолов и святых вообще /с. 23 - 24/,[26] затем митрополита Филиппа /с. 23/, а также соловецких монахов, которые, прощаясь с мощами Филиппа, в последний раз припали к раке святого, облепив ее как пчелы /с. 50/. Во-вторых, Фирсов сравнивает с пчелой себя как писателя. Цветы писаний, говорит Герасим, по истине "рай другий многоцветен и благоюханен". Из цветов этих можно составить "духовнаго меда" /с. 26/.

Образ собирателя цветов, сплетающего из них "венец похваления" святому, можно найти там же - в Похвальном слове митрополиту Филиппу /с. 26/. В этом же сочинении Герасим сопоставляет себя с рабом, который ходит в "винограднике господина своего" и собирает там плоды /с. 26/. Что касается пса, подбирающего остатки еды господ, этот образ, восходящий к евангельскому тексту /Мтф. 15, 27; Мк.7, 28/, можно найти в другом сочинении Фирсова - Показании от божественных писаний. Герасим сообщает, что он "яко пес от крупиц падающих от духовныя трапезы господий моих богоносных отец и прочаго священнаго писания" составил Службу и Похвальное слово митрополиту Филиппу и Похвальное слово Иоанну Лествичнику /с. 110/.

Все эти традиционные этикетные формулы отражают реальный процесс писательской деятельности. Д.М.Буланин проанализировал сборники выписок из различных авторитет-

ных произведений, написанные рукой Максима Грека, протопопа Аввакума, выговских писателей. Важность этих сборников заключается в том, что древнерусские авторы-составители сборников цитат использовали эти выписки для создания собственных сочинений. Оформление таких сборников было первым шагом литературной работы. А.И.Плигузов, анализируя авторские сборники, созданные на Выге, пришел к выводу, что они фиксируют промежуточное звено в цепи создания оригинального сочинения: "от собирания – к более глубокому осмыслению, от комплекса выписок – к авторскому сочинению".[28] Причем, такие рукописи не осознавались как черновики в современном понимании. Они были своеобразными "сборниками в сборниках".[29]

В Соловецком монастыре к середине века сложилась устойчивая система работы с рукописными книгами. Одним из наиболее авторитетных книжников был в это время Сергий Шелонин, почерку которого подражали несколько писцов. Герасим Фирсов полностью усвоил манеру Сергия оформлять рукопись – он использовал те же знаки, оставлял такие же широкие поля, так же размещал текст, вставки и т.д.[30] Сергий и его последователи в монастыре – Геронтий, Герасим Фирсов – тщательно проверяли точность цитат в своих сочинениях, подробно указывали источники. Такая основательность опиралась на длительный подготовительный этап в работе. Сергий Шелонин предпринимал серьезные текстологические изыскания при изучении определенного типа книг: например, Патерика /Сергий переписал шесть типов книги, везде заменяя малопонятные слова и устаревшие грамматические формы, меняя порядок статей и деление на главы/, Космографии /ее

Шелонин последовательно расширил сведениями из Степенной книги, Хронографа, "Хождения" Трифона Коробейникова, а также данными о Соловецких островах/.[31]

Создавая обширное сочинение против церковной реформы 1652 г. - "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" - Геронтий также проделал большую работу по составлению сборника, объединенного единой темой. Как и Сергий Шелонин, Геронтий предварил свой сборник оглавлением.[32]

Большое количество автографов Фирсова дает возможность посмотреть на его "творческую лабораторию". В нашем распоряжении не только окончательные тексты его сочинений, написанные рукой автора, но и составленные Герасимом сборники цитат. Конспекты находятся в рукописях: ГПБ, Солов. собр. 64/1430 /вся рукопись/, ГПБ, Солов. собр. 822/932 /вся рукопись/, ГПБ, Солов. собр. 901/1011 /л. 25 - 168 об./. Три собрания выписок построены по разным принципам.

Рукопись ГПБ,Солов. собр. 64/1430 - обширный сборник выписок из множества сочинений, объединенных одной темой - иноческой жизни. В сборнике есть выдержки из отцов церкви / Василия Великого, Григория Богослова/, других писателей /Кирилла Туровского, Петра Дамаскина/.

Рукопись ГПБ, Солов. собр. 822/932 - это выборка из Тактикона и Пандект Никона Черногорца. Выписки сделаны почти из всех глав. В итоге в фирсовский сборник вошло не менее половины текста Никона. Можно предположить, какая рукопись послужила основой для работы Герасима. Это единственный в Соловецком собрании полный текст Никона, совпадающий по формам слов, по самым мелким деталям с выписками Фирсова, - ГПБ, Солов. собр. 595/614.

Выписки в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 не объединены ни одним автором, ни одной темой. Это три самостоятельные части. Первая - обширные выписки из Тактикона Никона Черногорца. Почти все, что здесь переписано, есть в сборнике ГПБ, Солов. собр. 822/932. Но в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 выписки гораздо короче и меньше количеством. Они занимают л. 25 - 141 об. А сборник ГПБ, Солов. собр. 822/932, того же формата /4°/, состоит из 295 л.

Для древнерусского человека книга - это духовный авторитет, духовный руководитель. Этим объясняется тот факт, что многие из образованнейших "боголюбцев" отдавали предпочтение одной книге - средоточию всей мудрости. Для Ивана Неронова такой книгой был "Маргарит" Иоанна Златоуста, для справщика Печатного двора протопопа Михаила Рогова - Максим Грек.[33] Для Герасима Фирсова такой одной особой книгой были сочинения Никона Черногорца.

Вторая часть выписок в рукописи ГПБ, Солов. собр. 901/1011 - краткая выдержка из Дионисия Александрийского о монашеской жизни /л. 141 об. - 142 об./. Ее нет в специальном сборнике Фирсова об иноческой жизни - ГПБ, Солов. собр. 64/1430.

Третья часть /л. 147 - 168 об./ - выписки из сочинения иеромонаха Марка о праздниках.

Как писатель Герасим прошел путь от компиляции к самостоятельным сочинениям. Самые ранние из известных рукописей Фирсова - составленные им сборники. Герасим не переписывает ни одного сочинения целиком. Он выбирает только то, что его интересует. Герасим не просто выписывает какие-то главы, часто он приводит фрагменты из главы, иногда только

подробное заглавие. Он стремится не скопировать текст, а осмыслить его.

Первое сочинение Герасима - Похвальное слово Иоанну Лествичнику - Н.К.Никольский считал крайне несамостоятельным, компилятивным.[34] Все произведение сплетено из мельчайших фрагментов текста "Лествицы" и Священного Писания. Но это не случайная подборка фраз. Сочинение Фирсова строго организовано по композиции и смыслу. Оно повторяет форму "Лествицы", точно воспроизводя названия всех 30 степеней /по ошибке автора пропущена лишь степень 15 - "о сребролюбии"/. Но Фирсов так перестраивает текст, что все абстрактные монашеские добродетели предстают личными свойствами Иоанна Лествичника. В целом это сочинение - шаг от осмысленной тематической подборки цитат к композиции, связанной единым замыслом.

Три сочинения о митрополите Филиппе - Служба, Похвальное слово и краткое житие - самостоятельнее, хотя и в них много прямых и скрытых цитат. Такое постоянное цитирование /и с указанием на источники, и без ссылок/ - не индивидуальная особенность Фирсова. Это проявление средневековой традиции отношения к авторитетам. Особое почтение к высказываниям признанных писателей и богословов - необходимое следствие того факта, что христианство является "религией Писания". В этой системе ссылка на авторитет приравнивается к доказательству.

Два наиболее крупных сочинения Фирсова - Показание от божественных писаний и Трактат о двуперстии - отличаются от предыдущих. Оба сочинения написаны в жанре послания, но адреса у них разные. В Трактате о двуперстии форма по-

слания лишь прием - Герасим сам оговаривается, что его произведение обращено ко всем "верным", а не к безымянному "брату", упоминаемому в начале сочинения. В этих двух произведениях Фирсов излагает собственные мысли, строит системы доказательств, основанные не только на авторитетах, но и на логике. Это уже определенно самостоятельные авторские сочинения.

Последнее известное произведение Фирсова - челобитная на архимандрита Варфоломея - решительно отличается по стилю от других работ Герасима. Это определяется жанром: челобитная царю - это документ, а не литературное произведение. Фирсов искусно сплетает доводы и факты для обвинения настоятеля. Язык челобитной свободен и богат. Герасим даже использует поговорку: "Бог высоко, а царь далеко" /по утверждению Фирсова, так говорил Варфоломей/.

То, что сборники цитат служили Герасиму подготовительным материалом для создания собственных сочинений, становится очевидным, если сопоставить выписки с произведениями Фирсова.

В Похвальном слове Иоанну Лествичнику Герасим опирается только на Писание и саму "Лествицу", но тема иноческой жизни, христианской этики возникает не только в этом сочинении. Этому посвящен составленный Герасимом сборник выписок - ГПБ, Солов. собр. 64/1430. Интерес Герасима к этическим вопросам, к личности Иоанна Лествичника мог быть и не вполне самостоятельным. Тогда же - в 1640-х гг. к этим темам обращается Сергий Шелонин, подготовивший кавычную книгу для издания "Лествицы" Печатным двором. В XYI веке Иоанну Лествичнику посвящается на Соловках придел

главного Спасо-Преображенского собора.[35]

Интерес Герасима к сочинению иеромонаха Марка о праздниках понятен, если обратиться к Показанию от божественных писаний. Герасим утверждал, что вопрос об апостольских праздниках в русской церковной службе до конца не выяснен. Он сообщал архимандриту Никанору, что читал книги, посвященные этой проблеме /с. 115 - 116/. Видимо, выписки из произведения Марка относятся к периоду подготовки Фирсовым Показания от божественных писаний.

Очень часто в сочинениях Фирсова встречаются цитаты из сочинений Никона Черногорца, совпадающие с выписками в рукописях ГПБ, Солов. собр. 901/1011 и ГПБ, Солов. собр. 822/932. Например, можно сравнить места:

Показание:	Выписки /Солов. 901/1011/:
л. 129 об.	л. 68 об. - 69
л. 133, 135	л. 33 об.
л. 134	л. 34
л. 135	л. 34 об.
л. 136	л. 65 об.

Используя в своем сочинении какую-либо цитату, Герасим Фирсов обычно менял ее стиль. Можно привести яркий пример. В рукописи ГПБ, Солов. собр. 822/932 /л. 41/ есть отрывок из Никона Черногорца, переписанный дословно. В Трактате о двуперстии - ГПБ, Солов. собр. 901-1011 /л. 169/ - тот же текст принимает другой вид:

Солов. 822/932, л. 41	Солов. 901/1011, л. 169
мнози есмы глаголящеи, мало же творящеи. Но убо слово Божие никто же должен есть	мнози, рече, глаголющии, творящии же мали, но никто же должен есть своего рали

таити своея ради лености. Но исповедати убо свою немощь, не скрывати же Божия истины.

нерадения слово Божие таити, но исповедовати убо всем свою немощь, Божия же истинны не скрывати.

Заменив слово "лености" на "нерадения", вставив "всем" и полностью переменив порядок слов, Герасим из простого повествовательного отрывка делает текст, хорошо организованный по ритму. Но когда в Трактате о двуперстии Фирсов ставит своей задачей приведение точных свидетельств, он сохраняет стиль и лексику цитат, вплоть до нерусских слов в отрывке из виленского издания.[36]

Фирсов свободно обращается со знакомыми цитатами, перекраивая их и используя в своих целях, как если бы он применял не цитаты, а отдельные слова. Например, из текста послания Максима Грека Ф.И.Карпову Герасим берет отдельные фразы и употребляет их как готовые клише:

Максим Грек:	Трактат о двуперстии:
В коей убо вышеестественней силе разума высокаго и непостижительнаго достоинства утверждаеми, во глубину ту неуразумеваемую и неиспытанную божественнаго сокровения ...вовреши себе не устрашимся?..	...в коей вышеестественней силе разума высокаго и непостижителнаго достоинства утвержаеми суть... /с.88/ ... в сию неуразумеваемую и неиспытанную божественнаго сокровения глубину воврещи себе не устрашаешися, и инех призывая к таковой пропасти... /с. 86/
Не довлеет ли тебе, о человече, соблюдати искушенная от	Не довлеет ли нам, о человече, соблюдати искушенная

толиких святых мужей и времен благоприятных и свою немощь познати.[37]	от толиких святых мужей и времен благоприятных и свою познати немощь... /с. 88/

Таким образом, хотя Герасим, как всякий древнерусский писатель, опирался на сочинения предшественников, на авторитеты, цитаты не выглядели инородными в его произведениях. Все сочинения Фирсова отличаются единством стиля, языка, художественных особенностей. В.В.Виноградов отметил, что Фирсов писал в традиционном древнерусском стиле "плетения словес".[38] Этот сложный, изысканный стиль, имеющий древние корни, в ХУП в. почти не употреблялся. "Плетение словес" основано на внимательном отношении к слову: к его звуковой стороне /аллитерации, ассонансы/, к этимологии слова /сочетания однокоренных слов, этимологически одинаковые окончания/, к тонкостям его семантики /сочетания синонимические, тавтологические и т.п./, на любви к словесным новообразованиям, составным словам, калькам с греческого и пр.[39] Одной из заметных, хотя и необязательных, черт "плетения словес" является ритмическая организация текста - приближение ритма прозы к стихотворному.[40]

Герасим Фирсов осознанно применяет все приемы этого стиля. В Похвальном слове митрополиту Филиппу есть прямая декларация: процесс создания своих сочинений Фирсов называет плетением венца из слов /с. 26/. В Древней Руси глаголы "плести", "сплетати", "ткати", которые относятся к ткацкому ремеслу, в переносном значении указывали на искусство слова. Смысл этого объяснил ученый писатель ХУП в. Евфимий Чудовский. В статье "О еже песни ткати" он уподобил поэзию "краеодежднополагаемым ряснам златоупещренным", то есть ши-

той золотом оторочке. "Слова в поэтическом тексте нанизываются на одну нить, как жемчужные зерна в ожерелье, чередуются как сходные мотивы орнамента".[41] И это не просто стилистика, а один из основных мировоззренческих принципов средневековья. По мнению древнерусских авторов, словесная ткань, культура непрерывна. Она постоянно наращивается новыми поколениями, но движется в одном направлении, не переходя во что-то новое. Это основа системы литературного этикета.[42]

Традиционализм Герасима Фирсова выражается главным образом в его твердом следовании устоявшимся формам литературного языка, стилистическим канонам. Ритм текста - единый для цитат и для собственных предложений автора - одна из самых заметных черт стиля. Собственный текст Фирсова можно читать как стих. Например:

Смотрив бо обрящеши его не любоживотна
и не боящася напастей,
егда потреба бе,
но и дерза,
и обличителна,
и любоистинна зело. / с. 167/

Часто Герасим использует повторы однокоренных слов, чтобы подчеркнуть смысл отрывка. Так, говоря о Максиме Греке, Фирсов повторяет корень "благ" в разных вариантах 11 раз /с. 165/. На полустранице Похвального слова митрополиту Филиппу Герасим 13 раз повторяет часть "смирен" /в словах: смиреномудрие, смирение, смиреннословие, смирятися, смирен - с. 30/. Многократные повторы однокоренных слов или слов с ассонансами - не случайный орнамент. Повто-

ряются и сочетаются слова, основные по смыслу. Повторяемое слово может подчеркивать лишь одно из качеств, но всегда самое важное.[43] Так, говоря о соотношении Отца, Сына и Святого Духа Герасим восемь раз в одном предложении повторяет слово "отрасль" и глаголы с корнем "раст": "Отрасли и цветы Сына и Духа от Отеческаго корене возрастших обоих именующа: отрасль Сын, отрасль и Дух Святый. И не рече отрасль и цвет единьственне, но отрасли и цветы множественне; да покажет, яко не растут друг от друга, но от единого Отца, якоже от корени обоя равночестно растуща" /с. 173/. Есть в сочинениях Фирсова и просто повтор, созвучие слов: "всех благих дателю Богу благодать", "страннии страннолюбца и братолюбца братия" /с. 29/, "бес правды за правду изгнания" /с. 56/ и т.д.

Сравнения, которые применяет Фирсов, предельно лишены конкретности, это только традиционные формулы: святой - "светильник" /с. 25, 46/, Бог - "существенное солнце" - в отличие от "чувстьвенаго солнца" /с. 21/, христианское учение сопоставляется с оружием /с. 128/ и т.д.[44]

Описания действий, как правило, нанизываются в порядке их совершания короткими и длинными цепочками глаголов. Чтобы подчеркнуть перечисления, Герасим часто пользуется единоначатиями /"послушати и покарятися ... отвращатися и отбегати", "любоживотна ... любоистинна" и т.п./, которые подчеркивают, выделяют сравнения /сопоставления - противопоставления/. Почти повсеместно существительные, эпитеты удваиваются, даже там, где такая пара слов не несет особой смысловой нагрузки. Представления о симметрии, двойственности всего сущего определяют логику писателя, когда он

удваивает слова. Это отражает принципиальную черту средневекового сознания - дуализм, "резко расчленяющий мир на полярные пары противоположностей".[45] Парность, симметрия - не просто стилистический прием, а выражение мировоззренческой установки: противопоставление двух начал в мире.

Нередки у Фирсова сложные составные слова: благовещательный, благодерзость, зверогубительный, паучнославный, светлодароносимый, молниялучный и т.д. В соответствии с установками стиля "плетения словес" Герасим тяготеет к усложненной, возвышенной лексике, построению длинных и сложных по конструкции предложений.

Структурные особенности произведений Фирсова находятся в зависимости и от конкретных идеологических задач его сочинений, и от традиций древнерусской литературы. Но сам выбор традиционных форм не случаен. И "плетение словес", и композиция сочинений служат выявлению главной идеи.

Структура произведений всегда продумана. Служба митрополиту Филиппу построена как азбучное сочинение. Причем, в композиции есть несколько отступлений от алфавитного ряда. Он разрывается дважды: между буквами "ѕ" и "з" и между "т" и "у" - по два "ꙗ". Вступление и заключение Службы выходят за рамки основного ряда. Вступление построено по буквам: н-н д-д-д-д ꙗ-ꙗ-ꙗ-ꙗ г-г-г р-р-р ꙗ-ꙗ б-б у-у; заключение: о с-с п-п-п. Буквы выделены в тексте, рядом с началом отрывка на новую букву на поле вынесена киноварная литера. Азбучное строение Службы - прием, требующий большого внимания и кропотливой работы автора. Герасим тщательно выправил текст сочинения. Сначала он пропустил абзац на букву "м", при доработке Службы он вписал на поле

предложение, начинающееся с этой буквы.

Житие митрополита Филиппа, написанное Герасимом Фирсовым, это краткая проложная редакция жития, существовавшего ранее. Структура сочинения традиционна. Это повтор прежней редакции, лишь в конце прибавлены сведения о перенесении мощей Филиппа в 1646 и 1652 гг.

Из трех произведений о митрополите Филиппе наибольший интерес представляет Похвальное слово. Агиографические произведения стремились запечатлеть не определенного святого, а идеал святости, образ условный.[46] Воплощение предельной святости для средневекового человека - образ Христа. Из этого исходит Фирсов в Похвальном слове: от восхваления Бога к похвале святым вообще и Филиппу в частности. Это содержание первой половины вступления.

Вторая часть сочинения продолжает вступление. Она посвящена самооправданию Фирсова. Он объясняет причины, побудившие его взяться за написание Похвального слова. Эта часть "преддверия" наполнена различными вариантами уничижительных формул. При этом Герасим доказывает, что написать похвалу святому - не право, а обязанность, а потому читать ее надо "не приносимых худости смотряя, но предложения изящество приемля" /с. 27/. Такое объяснение не отражает личную позицию Герасима, а относится к числу традиционных формул.[47]

После этого Фирсов приступает к основной части сочинения. Здесь можно выделить три ясно различимых раздела: общая похвала Филиппу и его добродетелям; рассказ о подвиге Филиппа и его борьбе с дьяволом; о посмертной славе Филиппа и перенесениях его мощей. Центр всего рассказа -

описание борьбы с дьяволом. Фирсов сопоставляет митрополита с "неколебимым каменем", о который разбиваются все попытки дьявола установить свою власть. Именно в этом плане Герасим трактует реальное историческое столкновение митрополита Филиппа Колычева с царем Иваном 1У по поводу опричнины. Рассказ о посмертной славе Филиппа и перенесениях его мощей служит подтверждением правоты митрополита и освящением его позиции в отношении царской и святительсткой власти, изложенной в центральной части слова.

Заключение слова - краткий рефрен вступления: Герасим восхваляет Филиппа - и еще раз объясняет, почему написал сочинение. Таким образом, Похвальное слово построено по кольцевой композиции.

Все три сочинения о Филиппе составляют единый богослужебный цикл. Они были рассчитаны на произнесение в церкви. Этой задачей определяются художественные особенности данных произведений: обилие восклицаний, риторических формул, предельная изощренность стиля, гармоничность и стройность композиции. Цель агиографии - "в установлении определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого "православного" мирочувствования".[48] Стереотип - не признак бездарности автора, а художественный принцип. Стереотип помогал читателю и слушателю сразу узнавать привычные мотивы и темы, понимать, какое настроение необходимо. "Это искусство обряда, а не игры".[49]

Показание от божественных писаний - наиболее свободное по форме сочинение Герасима, так как это частное послание к другу Фирсова - архимандриту Саввина-Сторожевского монастыря Никанору. Послание начинается с обширного заго-

ловка, в котором перечисляются все темы сочинения. Подобные пространные названия в древнерусских произведениях применялись нередко. Они должны были подготовить читателя к восприятию в рамках знакомого.[50] Герасим обращается к Никанору, человеку близкому к царю и патриарху, с просьбой представить его сочинения о Филиппе и Иоанне Лествичнике на суд церковных иерархов - для официального одобрения и распространения. Кроме того, Фирсов излагает Никанору свои соображения по различным догматическим и обрядовым вопросам: о слепой и сознательной вере, о церкви и отношении к отеческому преданию, об истинном пастыре, о церковном чине. В конце послания Герасим повторяет еще раз главные тезисы. Это сочинение, также, как и Похвальное слово митрополиту Филиппу, выстроено по кольцевой композиции: представление главных тем - их раскрытие - обобщенное упоминание всех главных тем.

Трактат о двуперстии - самое крупное произведение Герасима. Это публицистическое сочинение, написанное в жанре послания, обращенного к неизвестному "брату", но и к широкой аудитории "верных". Такая форма позволяет прибегать к риторическим оборотам. Непосредственное обращение к читателю создает особое настроение: оно помогает в решении главной задачи - убедить читателя в том, что двуперстие является единственно правильной формой перстосложения для крестного знамения и благословения.

Трактат состоит из четырех частей: введение, две основные части и заключение. Первая основная часть - это авторитетные свидетельства в пользу двуперстия, вторая - полемика с книгой "Скрижаль" /М., 1656/ в форме анализа

догматических положений и их соотнесения с обрядом перстосложения - и двуперстия, и трехперстия. Две основные части характеризуются принципиально разным подходом к теме. В первом случае Герасим опирается исключительно на авторитеты. Он нанизывает цепь свидетельств в хронологическом порядке. Это как бы подтверждает древность и стабильность обычая двуперстия. Собственные рассуждения Фирсова в этой части посвящены только доказательству истинности свидетельства, блаженности - то есть авторитетности - его автора /это относится к Феодориту и Максиму Греку/.

Вторая часть - полемическая. Здесь Герасим опирается не столько на авторитеты, сколько на собственный анализ догматических положений. Он провозглашает: надо принять ту форму перстосложения, которая напоминает верующему верные догматы. Само по себе перстосложение не священно, но особой сакральной силой обладает его значение. Разбирая три отрывка из "Скрижали" /л. 801, 804 и 806/, Герасим доказывает, что только двуперстие убережет от ереси. Но Фирсов не ограничивается утверждением двуперстия, ему важно опровергнуть трехперстие. Поэтому он подробно соотносит его с осужденными ересями: несторианством, монофизитством, монофелитством, аполлинариевой ересью. Затем Фирсов обращается к вопросу о силе и пределах соборного проклятия. Проклятие впавших в ересь глав церкви не действует, - заявляет он. Этим Герасим защищает позиции старообрядцев в условиях, когда патриарх проклял всех, крестящихся двуперстием. Такое отлучение, по Фирсову, наносит вред лишь самим отлучающим, а не старообрядцам.

Весь трактат связан четкой кольцевой композицией. Введение состоит из цитат, объединенных одной мыслью: необходимо самостоятельно испытывать книги и слова учителей, сверять их с Писанием. Тот, кто не делает этого, может по неведению пойти за ложным учением. Но неведение не освобождает от греха, от кары. Завершается введение цитатой из Первого послания апостола Павла солунянам: "вся искушающе, доброе держите" / 5, 21/. В заключении Фирсов просит испытать его собственное сочинение и держаться лучшего в нем. И Герасим повторяет ту же цитату. Таким образом, Фирсов говорит об испытании книг вообще, испытывает их сам и просит испытать его собственное сочинение.

Кольцевая композиция характерна и для построения отдельных частей трактата. По этому принципу, например, строится критика одного из фрагментов "Скрижали" /л. 804/: Герасим сначала приводит обвинение старообрядцев в несторианстве, а в финале, доказав еретичность самих глав церкви, спрашивает - так кто же впадает в несторианство и другие ереси?

Сходство в строении целого сочинения и его главы - это следствие основного мировоззренческого принципа средневековья: цельности, представления о единстве вечного и временного, макрокосма и микрокосма, целого и его частей.[51]

Кроме прямой кольцевой композиции Фирсов применяет и другой близкий к этому прием - повторение какого-то момента в разных местах трактата. Это подчеркивает общность разных элементов одной проблемы, которые значительно удалены друг от друга в тексте. Обличив именословное перстосложение для благословения, Фирсов ему противопоставляет свою трак-

товку обещания Бога Аврааму - "о семени твоем благословятся вси языцы земстии" /Быт. 13, 15/. В конце трактата, обличив трехперстие, Герасим и ему противопоставляет комментарий к той же библейской цитате. Этим Герасим соединяет и пятиперстное благословение, и трехперстное крестное знамение, противополагая их истинному и единственному, с его точки зрения, двуперстному крестному знамению и благословению.

Самое позднее сочинение Фирсова - челобитная на архимандрита Варфоломея - не литературное произведение. Поэтому она написана в простом деловом стиле. Не менее кропотливо, чем он сплетает похвалы святым или догматические доводы, авторитетные свидетельства и цитаты, традиционные литературные образы, Герасим собирает и обвинения на архимандрита. Убедительность должна была поддерживаться не только содержанием обвинений, но и тем, как они поданы. Фирсов многократно подчеркивал объективность и беспристрастность своего взгляда, заботу о благе государства и царя.

Герасим Фирсов оставил довольно богатое литературное наследство. Здесь сочинения разных жанров: и богослужебные произведения, и частное послание, и богословский полемический трактат, и политический извет. Знакомство с наследием Герасима Фирсова позволяет говорить о нем как о человеке высокообразованном, причастном к вершинам древнерусской культуры. Герасим далеко не новатор в литературе. Он вписывается в общую линию развития. В его творчестве древнерусские художественные традиции достигают концентрированной, утонченной, изысканной формы. То, что Герасим работал

в наиболее традиционных формах - не признак косности или бездарности. Для Фирсова традиция - живой материал, адекватное средство выражения. То, как он использует древние принципы свидетельствует о немалом литературном таланте и вкусе писателя.

Смысл произведений Герасима часто не лежит на поверхности, прячется за витиеватой фразой, скрывается за уклончивой манерой выражать мысль. В силу этого понять политические или богословские взгляды Герасима Фирсова - задача непростая. Круг его интересов широк: это вопросы церковного устройства, взаимоотношений с царской властью, и многое другое. Фирсов не излагал свои взгляды в системе. Поэтому его концепции могут быть только результатом реконструкции, основанной на комплексе его сочинений. Воззрения Герасима послужили основанием, исходным материалом для политических и догматических идей, развивавшихся в Соловецком монастыре в годы восстания 1667 - 1676 гг.

Наиболее остро политической темой был вопрос о соотношении царской и святительской власти, о том, каким должен быть царь. Идеальный образ правителя Герасим провозглашает в Похвальном слове митрополиту Филиппу. Это само по себе знаменательно: Филипп Колычев - человек, невинно пострадавший от несправедливости и жестокости царской власти. Концепция идеального правителя дается Фирсовым на фоне отрицательного примера. Такой подход усиливает политическую остроту и без того сложного вопроса. В литературе давно отмечен интерес идеологов и публицистов ХУП в. к личности митрополита Филиппа.[52] Его конфликт с царем Иваном 1У оказался важным историческим аргументом в споре о соотношении

священства и царства, разгоревшемся в России в середине XVII в. К личности Филиппа обращались и Никон, и его противники. При этом разные общественные слои вкладывали различное , подчас противоположное, понимание в образ нового святого.[53] На Соловках культ митрополита Филиппа закономерно занял большое место: ведь Филипп был соловецким постриженником и игуменом, много сделавшим для обогащения и процветания обители. Помимо сочинений Герасима Фирсова на Соловках в 1651 г. было создано еще одно произведение о митрополите Филиппе - новая, сильно измененная и расширенная редакция жития. Ее автором был авторитетный соловецкий книжник старшего поколения Сергий Шелонин.[54]

Центр Похвального слова, написанного Герасимом Фирсовым, - диалог Филиппа и царя в Успенском соборе московского Кремля. Причем трем монологам митрополита противостоит авторское описание реакции царя. Кроме оппозиции святого - царя-гонителя в Похвальном слове есть еще один контраст: дурной царь Иван Васильевич и добрый царь Алексей Михайлович. В чем же видит Фирсов заслугу Филиппа? Какие требования предъявляет царю?

Главные качества, необходимые правителю, - это мудрость, православие, "человеколюбие и милость". Фирсов утверждает, что долг царя быть нравственным примером для подданных. В царе должно сочетаться внешнее благочиние и внутреннее благочестие, так как он в ответе за нравственное состояние вверенного ему государства. "Вси убо к твоему житию, яко к некоему образу, взирают, и вся творимая тобой во устав себе вменяют" /с. 39/. Поэтому так вреден любой - даже телесный - грех царя. Он должен иметь "устроение" ли-

ца, умеренное слово, должен правильно и"честно" одеваться. Не всем доступно понимание душевных свойств. Многие смотрят на пример царя именно во внешнем плане. Но, все-таки, главным украшением царя должны быть драгоценности добродетелей. Цель правителя - процветание державы; ей должны быть подчинены все его действия. Для этого надо опираться на единство правящих слоев, уметь примирять "ратников", так как страна процветает только в согласии правящих. Самое страшное - "разделение" в государстве, "понеже во общем разделении и смущении томительство и мятеж" /с. 38/. Но как уберечь страну от смут? Для этого царь должен быть милостивым, думать о пользе подвластного ему народа. Даже на согрешившего нельзя обрушиваться с яростью, так как "слепа есть страсть ярость: не может от горшаго лучьшее разсудити" /с. 38/. Надо быть быстрым в награждении достойных и медлительным в наказании повинных. Милость может пробудить разум в согрешивших. А кроме того, даже мужество и храбрость в ратных победах не так располагают к повелителю, как человеколюбие и милость. Только тогда царь будет страшен согрешающим и "не тяжек послушным", "грозен ратником, любезен же подвластным всем же"/с. 39 - 40/. Тогда держава будет могущественной и процветающей. Самое опасное для страны, когда царь веселится "убивьственными кровми соплеменных" и "яко воду неповинных крови" проливает /с. 43/.

Но для того, чтобы царь не отступил от истинного пути в управлении государством, он должен слушать советы иерея, первосвященника. Он под руководством церкви должен соблюдать христианские законы и обычаи. Первосвященник мо-

жет и должен высказывать царю мнение по поводу государственных действий. Только послушный церкви царь может рассчитывать на спасение, на милость Бога. Земной царь должен быть подобен небесному царю – Христу – в милости.

Учение об ограничении царской власти законом божиим восходит к Евангелию.[55] Поэтому такая мысль вполне естественна для древнерусского писателя. Эту концепцию развивали и отцы церкви: Афанасий Великий, Иоанн Златоуст,[56] которых Фирсов часто цитирует. Герасим придает этому учению достаточную степень остроты, резко критикуя Ивана 1У и фактически отстаивая право церкви на роль внутренней оппозиции в случае деспотического правления.

Поведение двух реальных правителей – Ивана 1У и Алексея – Фирсов ставит в широкий контекст истории России. Некогда в России владычествовал дьявол. Собственно исторический период, по Фирсову, начинается с крещения Руси Владимиром и сокрушения идолов. По мере укрепления и возвышения истинной веры в России "лукавый враг и ратник" ополчался на нее. Он особенно яростно борется там, где не имеет силы. В России дьяволу удалось овладеть царем Иваном 1У, который стал "наветником державе своей и ратником" /с. 36 – 37/. Проявление этого Герасим видел не только в несправедливости и жестокости царя, но и в его "нелепотной", не по чину выбранной одежде /с. 37/. Может быть, Фирсов имел в виду то, что Иван 1У и опричники надевали монашескую одежду. На пути одержимого дьяволом царя встал Филипп непоколебимым камнем. В этой его решительности и последовательности Фирсов видел главную заслугу. Как определяющее качество Филиппа Герасим называет свободу, которую нельзя отнять

/с. 45/. Выражение этой свободы - равнодушие к земным благам и карам во имя славы божией, во имя истины. Подтверждением высокого значения этой свободы Герасим считал посмертную славу Филиппа, его возвращение в Москву к пастве, от которой его отсекли "яко в дубраве древяне секирами, льстивными языки" /с. 48/. Никогда не забывается то, что сделано, - заявляет Фирсов, ссылаясь на Евангелие /"град вверху горы стоя, укрытися не может" - Мтф. 5, 14 - 15/ и на "первого от внешних" Платона /с. 46/.

Затем Герасим обращается к другой реальной исторической ситуации - началу правления Алексея Михайловича. Это время Фирсов приводит в качестве положительного примера отношений царя и церкви. Благочестивый царь слушает советы патриарха Иосифа о почитании мощей митрополита Филиппа. Он испрашивает благословения патриарха на достойное дело - перенесение ковчега с мощами святого в Успенский собор московского Кремля. Он выражает смирение перед покойным митрополитом и "преклоняет" перед ним "честь царьствия" /с. 48 - 51/. Это означает, что царь Алексей признает духовное наставничество церкви, ее приоритет перед светской властью. Похвалы Фирсова заключают в себе возможность оппозиции. В лице Ивана 1У митрополит Филипп сражался с дьяволом. Поэтому соловецкие иноки, провозглашающие в Похвальном слове митрополита своим вождем и наставником в борьбе с дьяволом и бесами, заявляют тем самым о готовности и праве быть блюстителями благочестия в стране и, в частности, царского православия. Значит, если царь Алексей, подобно царю Ивану, окажется недостаточно благочестивым, нарушит истинную веру и не послушается тех, кто выступит против его

погрешений, он мгновенно из царя, послушного церкви и Святому Духу, превратится в орудие князя тьмы.

Фирсов не просто говорит о разделении властей. Он утверждает право духовной власти, церкви, вмешиваться в светские дела и учить правителя. Святителю Герасим вручает право контроля. Но что такое церковь в понимании Герасима?

В Показании от божественных писаний Фирсов декларирует: "соборную же церковь егда реку, не стены глаголю, но истинная веления и уставы благочестия" /с. 129 - 130/. Кроме того, по мнению Фирсова, в церковь входят благочестивые архиереи и священники. Все верующие - тоже члены церкви /с. 130 - 131/. В трактовке понятия соборной апостольской церкви Фирсов не выходит за традиционные рамки, выделяя две основы церковной организации: систему вероучения и культа - и структуру иерархии и верующих.

Что говорит Герасим о вероучении и культе? Фирсов глубоко убежден, что догматическая система незыблема. Апостольское и отеческое учение о вере не может быть противоречивым, так как всех их озарял один Святой Дух. Это учение было утверждено на вселенских соборах. Любое изменение или дополнение основной базы христианства, сложившейся в период вселенских соборов, может только нарушить ее. По мнению Фирсова, все отступления происходят по человеческой воле - из-за забвения божественного писания или - что гораздо хуже - из-за "преобидения". Проверить религиозное сочинение с точки зрения его истинности, по мнению Герасима, несложно: надо лишь сравнить данное сочинение с установлениями соборов, так как все ереси уже осуждены и прокляты. У человека поэтому может быть лишь самый простой выбор: ли-

бо еретик возвращается к православному учению, либо православный отступает к ереси. Всю эту конструкцию Герасим выстроил в Показании от божественных писаний /с.124 - 129/.

Фирсов безусловно признает иерархический принцип организации церкви. Он утверждает всеобщность данного принципа, опираясь на Дионисия Ареопагита /с. 130/. Псевдо-Дионисий Ареопагит представлял мир как иерархически организованное целое. Идея иерархии требовала беспрекословного подчинения низших ступеней высшим.[57] Из этого Фирсов делает вывод о необходимости учиться у глав церкви /с. 130/.

Как представлял он себе учителя? Какие обязанности и права вручал церковному пастырю?

В отношении правителя обязанность первосвященника, пастыря говорить правду, не боясь гнева и не поддаваясь на подкуп. Он должен говорить не "сладостное и угодное", но только "истинное". Лгущие пастыри - это наемники, которые ради своих телесных нужд предают Бога, потворствуя дурным царским желаниям, стремлению правителя к безграничной земной власти и славе. /с. 42/.

Что касается роли пастыря в отношении к рядовым членам церкви, свою точку зрения на этот вопрос Герасим изложил в Показании от божественных писаний в форме совета и похвалы "доброму пастырю" - Никанору.

Главное качество учителя, о котором Герасим говорит очень много, - разум, премудрость. Проявляется оно и в умении убеждать, и в постоянном внимании к "пасомым", и в обмане. Причем последнее, по мнению Фирсова, требует особого ума, осторожности, искусства. У Герасима нет сомнений в нравственности этого метода. Он ссылается в оправдание

на врачей. "Некогда некто" впал "во огницу" и не желал принимать того, что могло ему помочь. У всех он просил неразбавленного вина. Врач взял сосуд, окунул его в вино и наполнил водой. Затем он велел занавесить комнату, где лежал больной - и дал ему пить. Тот накинулся на кувшин, считая, что там вино, напился воды и ему стало легче. Если можно прибегать к обману для лечения тела, то тем более можно делать это для исправления души, - заключает Фирсов /с. 133 - 134/. В подтверждение он приводит пример апостола Павла, который якобы применял обман для "исцеления" иудеев. Такая ложь, - утверждает Герасим, - не "прельщение", а "строение", премудрость, искусство. Но использовать обман надо очень умело. То, что лечит одного, убивает другого. И больше того, одно и то же средство в один момент вылечит человека, а в другое время повредит ему же /с. 134 - 135/. Такая позиция близка к иезуитской системе: "цель оправдывает средства", "главное победить врага, неважно как".[58]

Другое качество, необходимое христианскому пастырю, - любовь /с. 136/. Но этому Герасим уделяет гораздо меньше внимания, чем предыдущему. Нравственный пример отвержения земных благ для Фирсова менее важен, чем учение словом. Проповедь, наставление он явно считает главным средством воздействия. Эта позиция Фирсова резко отличается от традиционных взглядов представителей демократических движений. Основной тезис сторонников демократического протеста, в том числе и в старообрядчестве, - критика официального духовенства с позиций раннего христианства: требования праведной жизни, нравственной чистоты и т.д. Так, для протопопа Аввакума "житие", "вера" и "образ" человека были не-

разделимы. Он считал главным условием "истинности" проповеди не "чудеса" проповедника, не "многоречие красных слов", а соответствие жизни и учения.[59] По мысли Фирсова, кто бы ни был автор, если в его сочинении найдены догматические погрешности, ни аскетизм, ни праведная жизнь не являются критерием истинности. И, напротив, может быть пастырем и учителем человек далеко не праведной жизни /с. 135 - 136/. При этом Герасим подчеркивает, что разговоры о недостаточной праведности пастыря - например, Никанора - вообще не следует слушать, так как "многих мнение паче истинны не подобает предпочести" /с. 132/. Такие взгляды удобны с точки зрения верхушки церковной иерархии, не склонно изнурять себя излишней святостью. На такие идеи можно опираться, защищаясь от критики с позиций раннего христианства. А составление доказательств догматических погрешностей у идеологов демократических движений для церковных иерархов дело привычное.

На каких основаниях Герасим отвергает праведное поведение как критерий истинности учения? Любой человек слаб. Он может грешить в поведении, "оступаться". Но божественные писания, - замечает Фирсов, - "глаголют... , а не творят" /с. 112/. Значит, с писанием можно сопоставлять только слова, а не поступки. Если грешный человек пишет сочинения, не противоречащие божественному писанию, их нельзя отвергать, ссылаясь на недостойную жизнь автора. Для славы Бога Святой Дух дает слово и грешным язычникам, и животным. В качестве иллюстрации Герасим приводит несколько примеров из Ветхого и Нового Заветов. Фараон /возможно - Быт. 40, 1 - 7, 38: Бог послал фараону сон, который смог

протолковать только Иосиф; пораженный фараон восславил Бога Иосифа/; Навуходоносор /либо сюжет с толкованием Даниилом сна Навуходоносора о гиганте на глиняных ногах - Дан. 2, 31 - 35 и 46 - 47; либо сюжет о трех отроках в "пещи огненной" - Дан. 3, 95 - 100; в обоих случаях Навуходоносор восславлял иудейского бога/; волы и ослица Валаама /с.111/. Сюжет с волами связан с рождением Христа, но в евангелиях нет ничего об этом. Видимо, Герасим ссылается на какой-то апокриф. История с ослицей Валаама известна: в Книге Чисел рассказывается, как ослица волхва Валаама увидела ангела, преграждающего дорогу. Она не хотела идти дальше, но Валаам заставлял ее. Тогда Бог дал ослице голос, чтобы она открыла Валааму глаза на происходящее /Чис. 22, 22 - 31/. Кроме того, этот сюжет Герасим мог знать и по апокрифу о Валааме, который был в соловецкой библиотеке.[60]

Но если нравственное поведение для Фирсова не является критерием истинности учения, то что же для него показатель "доброго пастыря"? Главное для учителя, с точки зрения Герасима, умение убедить. Он утверждает: надо обличать, умолять, убеждать, но "не бить" /с. 125. Фирсов ссылается в подтверждение на Федора Студита/. По апостольскому правилу, епископ, священник или дьякон, бьющий верных и неверных, извергается из сана, - заявляет Фирсов. И, сказав это, замечает: ныне применение силы в вопросах веры считается уже не грехом, а добродетелью и заслугой /с. 126/. В вопросе о применении силы Фирсов стоит на вполне определенных позициях. Главным путем воздействия пастыря на рядовых верующих Герасим считает идеологическую обработку,

психологические средства. Для существования иерархии нужен не мертвый враг, а преданный слуга, поэтому надо не убить, а убедить.

Но для того, чтобы воздействовать словом, надо владеть "словесным учением". Герасим приводит в подтверждение слова Иоанна Лествичника о том, что блажен не тот, кто приносит Богу имение, а тот, кто приносит "овец словесных" /с. 135/. Таким образом, Герасим выходит на проблему "внешней мудрости". В середине ХУП в. эта проблема оказалась одним из предметов спора традиционалистов, старообрядцев - и лидеров официальной церкви. В этом споре четко выразились социальные установки его участников.

Власти, главы церкви занимали позиции "идеологического аристократизма". Собор 1666 - 1667 гг. официально заявил, что "вопросы веры составляют привилегию людей избранных", так как "невежды" могут потонуть в богословских глубинах. Эту идею развивал Симеон Полоцкий в "Слове о писании божественном", в "Жезле правления".[61] В невежестве и фанатизме обвинял старообрядцев и Юрий Крижанич.[62]

Старообрядцы противопоставляли официальным взглядам традиционную средневековую идею "неуков" как единственно достойных христиан. Особенно определенно на такой позиции настаивал Аввакум. Он обратился к христианской легенде о том, как израильские первосвященники обвиняли апостола Павла "яко человека некнижна еста и проста" /Деян. 4, 13/.[63] Аввакум провозгласил, что "верных христиан простота толико мудрейши суть еллинских мудрецов".[64]

Герасим Фирсов многократно называет себя невежей, грубым, неуком. Но это лишь дань средневековой традиции,

этикетная формула. При этом Герасим убежден, что далеко не все христиане способны понять сложности богословия. В подтверждение своей мысли Герасим в Показании от божественных писаний цитирует послание апостола Павла к евреям /5, 12 - 14/ и Первое послание апостола Павла коринфянам /3, 1 - 2/: взрослым "свершеным и обучена имущим душевная чювьства к разсуждению лучшаго и злаго" можно есть твердую пищу, то есть заниматься сложными проблемами, а простые люди - "сущие о Христе младенцы" - должны довольствоваться молоком. Они не способны понять то, что доступно высокообразованным церковным деятелям.[65] Таким образом, Герасим стоит на одних позициях "идеологического аристократизма" с главами церкви и Симеоном Полоцким. / См. с. 115/.

Но каковы пределы человеческого разума в вопросах веры? Должна быть вера слепой или сознательной, подкрепленной доводами разума? Святоотеческая литература не дала определенного и однозначного ответа на этот вопрос. Герасим излагает свой взгляд на проблему в Показании от божественных писаний. /См. с. 107 - 110/. Фирсов хорошо знает положения, на которые опираются сторонники слепой веры, признает их каноничность, правильность и даже присоединяется на словах к такой точке зрения. Опираясь на слова Златоуста, Герасим следом за первыми утверждениями доказывает, что не испытывающие писания, не опирающиеся на разум в вопросах веры, наносят вред своей душе. Герасим отстаивает право каждого на подход к религиозным сочинениям с позиций разума. При этом он оговаривается, что нехватка знаний - небольшая вина. Главное, чтобы не было "с ненавычением кичения" /с. 109/.

Признание права на самостоятельную трактовку Священного писания - основного базового текста - являлось отправной точкой для любого свободомыслия. Это положение сближает Герасима с неортодоксальными идеологами.

Отношение Фирсова к вопросам культа тоже может быть выявлено по его сочинениям. Герасим признавал возможность неосознанных ошибок в обряде, в богослужебных книгах и допускал обрядовую реформу как принцип. Но он предлагал четкую систему проведения такой реформы: авторитетная комиссия должна собрать древние свидетельства, проанализировать их, выбрать наиболее достоверное, неиспорченное. Другая комиссия должна проконтролировать действия первой /с. 115, 124, 128, 129/. Герасим, по сути дела, описывает тщательную филологическую и историческую критику источников. Необходимость такой сложной работы Герасим объяснял тем, что вопросы культы запутаны. Ошибки в них накапливаются легко и быстро, а исправления производить необходимо, но очень трудно. Исправлять обряд может только знающий и осторожный человек. И правку его необходимо проверять.

Мысли о необходимости исправления книг с опорой на глубокую текстологическую критику, на доводы филологические и исторические, были высказаны в России еще в ХУ1 в. - Максимом Греком.[66] Его исправления и у современников, и у потомков встречали разное отношение. Многие считали подобную работу нарушением истинного предания, порчей книг. На таких позициях стояло большинство старообрядцев /не относя это к личности Максима Грека/. Герасим Фирсов в данном случае отстаивает одни позиции с гуманистически образованным афонским монахом.

Когда накануне реформы 1652 г. собирались древние греческие и русские пергаменные книги, подразумевалась именно та кропотливая работа, которую предлагал Фирсов. Но это не соответствовало реальным политическим задачам правительства, целью которого была унификация русского церковного обряда и приведение его в соответствие с малороссийской практикой. Важность этого с политической точки зрения определялась курсом на объединение Украины с Россией. Правительство Алексея Михайловича менее всего было заинтересовано в тонкостях филологической критики древнейших богослужебных рукописей.

Об отношении Герасима Фирсова к вопросам культа можно судить не только по его декларациям, но и по двум практическим разработкам обрядовых проблем.

В Показании от божественных писаний Герасим изучает вопрос об апостольских праздниках /с. 112 - 124/. Суть проблемы, с его точки зрения, заключается в несоответствии большого места апостолов в христианстве и малой значимости ряда апостольских праздников в русской церковной практики, стоящих по рангу ниже иных святительских и др. Фирсов собрал по книгам свидетельства авторитетных лиц по этому вопросу. На основании цитат из Никона Черногорца /где собраны данные по студитским, афонским и иерусалимским уставам/, Иоанна Постника, заповедей апостолов и их анализа Герасим сделал вывод: нужно изменить систему русского культа, поднять значение апостольских праздников над чествованием других святых, уравнять между собой все апостольские дни. Таким образом, Фирсов предложил довольно кардинальную перестройку церковной службы.

Второй обряд, к которому обращается Герасим Фирсов, непосредственно связан с реформой 1652 г. Это перстосложение для крестного знамения и благословения. Герасим глубоко убежден, что двуперстие - та форма обряда, менять которую не нужно. Для обоснования своей точки зрения он разворачивает две линии доказательств: традиционные средневековые доводы от авторитета /цепь свидетельств в пользу двуперстия, заимствованную у него всеми старообрядцами/ и логический анализ разных форм перстосложения в соотнесении с догматами о Троице и двойной природе Христа. И в первом, и во втором случае Герасим широко применяет изящные доказательства, свидетельствующие о прекрасной логике автора, исторические сведения, дает собственную трактовку темных мест /например, при анализе свидетельства Мелетия/.

В середине - второй половине ХУП в. происходит постепенный, неравномерный переход от привычных норм средневекового мышления к новому мировоззрению. Наряду с традиционным мистико-религиозным подходом к вопросам церковной жизни появляются элементы рационализма.[67] Именно такие - вполне рациональные - тенденции проявляются в подходе Герасима Фирсова к вопросам культа. По его мнению, при необходимости надо менять обряды. Но он выступает против изменений, неоправданных с богослужебной, церковной точки зрения. Политические доводы в культовых вопросах Фирсов не принимает. В этом проявляется позиция Герасима как деятеля церковного, для которого проблемы богослужения важнее проблем государственных. Герасим Фирсов достаточно свободно подходит к вопросам культа, но не нарушает канонов. В целом, в вопросах вероучения и культа он занимает срединную

позицию: с одной стороны, он и в теории, и на практике отстаивает право разума участвовать в решении вопросов веры, возможность рациональной правки или осознанного утверждения обрядовых систем; с другой стороны, Герасим далек от свободного отношения к писанию и смелого отказа от традиционной обрядности. В середине ХУП в. на Руси начало распространяться прогрессивное на определенном этапе учение о "двойственности истины",[68] то есть о разделении истин веры и разума. Герасим Фирсов довольно последовательно разделяет эти вопросы, подчеркивая самостоятельность каждого из них. Его воззрения, судя по всему, приближаются к теории "двойственной истины" в том виде, как она существовала в Шартрской школе /т.е. к умеренному варианту/.[69]

"Внешнее учение" само по себе не несет зла, по мнению Фирсова. Оно может сочетаться с "богодухновенной философией" /например,у Максима Грека - с. 167/, а может сопровождаться нечестивыми взглядами. Ориген был "изящным в премудрости", "зело премудрым", но он "нечестив и отвержен от церкви". Его мудрость не сочеталась с истинной верой /с. 176/. Но Бог даровал "еллинам" знание о том, что невидимо для глаз, но постижимо для разума, дал им "внешнее учение".

Герасима Фирсова в определенной степени можно называть представителем свободомыслия. Доказательством этого служит стремление писателя к рациональному взгляду на мир, признание права на самостоятельную трактовку Писания, утверждение сознательности в вопросах веры; но свободомыслие Фирсова носит умеренный характер. Герасим не допускает возможности противоречия между истинами разума и веры, умеренность очевидна и в отношении к вероучению и культу.

Провозглашая достоинство разума, Герасим предельно далек от просветительских взглядов. Он считает разум, образованность - особой привилегией. Фирсов во всех сочинениях выступает с позиций "интеллектуального аристократизма". Рядовые верующие для него простое стадо "пасомых", в руководстве которым хороши все средства. Не их дело размышлять о жизни и нравах пастырей. В политике Герасим выступает решительным сторонником приоритета церкви над светской властью.

В отношении иерархии позиция Фирсова сложна. Он безусловно признает иерархический принцип. Но именно Фирсов создал наиболее раннее теоретическое обоснование для откола от официальной церковной системы. Фирсов выстроил убедительную цепь доказательств в пользу того, что иерархи, священники, проклинающие "не по делу", сами отвержены от церкви, утрачивают благодать Святого Духа /с. 79, 126/. Фирсов находился в откровенной оппозиции церковным властям: он упрекал их за применение силы в вопросах веры, осуждал их за то, в каком направлении проводится реформа обряда, прямо обвинял руководителей церкви в еретичестве. Но Герасим скорее выступал против личного состава иерархии, чем против системы. Переход к беспоповской практике, осуществленный на Соловках в годы восстания - с 1669, 1673 гг., не был предметов обсуждения для Фирсова.

Высокообразованный в традиционном смысле книжник, чуткий к слову стилист, один из наиболее последовательных "барочных интеллектуалов" середины ХУП в., тяготевший к архаике в литературных взглядах и к широкому рациональному взгляду на мир, Герасим Фирсов никогда не выходил за пре-

делы общепринятых канонов. Он не сделал прямо ни одного радикального догматического или политического вывода, он всегда оставался в рамках догматики, хотя порой подходил к самой их грани. Нужен был лишь шаг, чтобы приступить к догматическому творчеству. Такой переход от канонических, но смелых концепций Фирсова к радикальным антицаристским и антицерковным взглядам был совершен в ходе Соловецкого восстания 1667 - 1676 гг. ценой многолетней и трудной внутренней борьбы,[69] в которой "книжники" и "простецы" вовсе не были разделены так четко и ясно, как представлялось это соловецкому иноку Герасиму Фирсову.

----- -----

1. О хронологии произведений Герасима Фирсова см.: Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова и его автографов. // Христианство и церковь в России феодального периода /материалы/. Новосибирск, 1989. С. 59 - 67.
2. Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам. // ПДП. Т. 188. Пг., 1916. С. 110 - 111.
3. В хозяйственной жизни монастыря Герасим не играл серьезной роли. Ему четыре раза поручали приказную службу на трех рыбных промыслах: в Варзуге, Умбе и дважды в Яренге.- Там же. С. Ш.
4. Материалы для истории раскола за первое время его существования, изд. Н.И.Субботиным. Т. 3. М., 1878. С. 87.
5. Там же. С. 6.
6. ЛОИИ, колл. 148, оп. 1, д. 170.
7. Савич А.А. Соловецкая вотчина в ХУ - ХУП вв. Пермь, 1927. С. 263.

8. После отъезда Никанора Герасим писал ему, в частности упоминая о многолетней совместной жизни. - Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова. С. 132 /Послание Герасима Фирсова к Никанору названо автором "Показанием от божественных писаний" и затрагивает широкий круг проблем, в том числе не вполне официальных/.

9. Савич А.А. Соловецкая вотчина. С. 263 - 264.

10. О деятельности оппозиции в 1650-х - начале 1660-х гг. см. подробнее: Сырцов И.Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в ХУП в. Кострома, 1888; Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания /1666 - 1671 гг./. // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 59 - 62; Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания /1666 - 1676 гг./. // История СССР. 1990. № 1. С. 168 - 169.

11. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 13 - 16.

12. Там же. С. 84 - 85.

13. Подробнее см.: Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания. С. 168; ЦГАДА, ф. 27, д. 538, л. 38 - 41; Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 42 - 66, 114 - 115.

14. Там же. С. 203 - 206.

15. Там же. С. 73.

16. О бытовании этого сочинения Фирсова среди старообрядцев см.: Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова. С. 68 - 76.

17. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 107 - 110.

18. Там же. С. 110 - 111.

19. Там же. Т. 2. М., 1876. С. 17.

20. Там же. Т. 3. С. 113 - 114.

21. Там же. С. 114 - 117.

22. Сводка этих обвинений см.: Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова. С. 1У - УШ.

23. Материалы для истории раскола. Т. 3. С. 76.

24. Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. С. 13.

25. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 106.

26. Здесь и далее сноски на сочинения Герасима в тексте по изданию: Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова.

27. Этот образ сопоставим с названиями сборников - "Лимонарь", "Вертоград многоцветный", "Цветник".

28. Плигузов А.И. Авторские сборники основателей Выговской пустыни.// Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 103.

29. Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. С. 5 - 6.

30. Сравнить: о Сергие Шелонине - Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977. С. 100 - 101; о Герасиме Фирсове - Чумичева О.В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова. С. 66 - 67.

31. Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 101 - 102.

32. Чумичева О.В. "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" и Пятая соловецкая челобитная /взаимоотношение текстов/. // Исследования по истории литературы и общественного сознания России периода феодализма. Новосибирск, 1992 /в печати/ - по геронтиевскому сборнику - ГБЛ, собр. Егорова 706.

О приемах работы Геронтия над рукописной книгой см. также: Бубнов Н.Ю. Работа древнерусских книжников монастырских библиотек /источники соловецкого "Сказания о новых книгах"/. // Книга и ее распространение в России в ХУ1 - ХУШ вв. Л., 1985. С. 37 - 58; Бубнов Н.Ю. "Сказание о новых книгах" /1667 г./ - источник Пятой соловецкой челобитной. // Материалы и сообщения по фондам ОР БАН за 1985 год. Л., 1987. С. 112 - 133.

33. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 168, 170.

34. Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова. С. ХL.

35. Прохоров Г.М. "Лествица" Иоанна Синайского. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 /вторая половина Х1У - ХУ1 в./. Ч. 2. Л., 1989. С. 15.

36. "Азбука". Вильно, 1596, названная в сочинении Герасима "Грамматикой". Эта единственная ошибка Фирсова в ссылках на источники цитирования. Из его Трактата о двуперстии неверная отсылка перешла в произведения других старообрядцев - Геронтия, Никиты Добрынина "Пустосвята", Авраамия.

37. Цит.по: Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 86.

38. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка ХУП - Х1Х вв. М., 1982. С. 42.

39. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х - ХУП вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 88.

40. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 117.

41. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. С. 59.

42. Там же. С. 60; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 80 - 102.

43. Там же. С. 118 - 124.

44. Сравнить: Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.-Л., 1947. С. 39, 33, 103 - 104.

45. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 65.

46. Берман Б.И. Читатель жития /агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия/. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 170.

47. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 55.

48. Берман Б.И. Читатель жития. С. 162.

49. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 71.

50. Там же. С. 72.

51. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 12.

52. например: Зимин А.А. Митрополит Филипп и опричнина. // Вопросы истории религии и атеизма. М.-Л., 1963. Сб. 11. С. 269 - 292; Латышева Г.Г. Публицистический источник по истории опричнины /К вопросу о датировке/. // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории. М., 1974. С. 31, 44, 54 - 55.

53. Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции ХУП - Х1Х веков. Новосибирск, 1985. С. 90 - 91; Полознев Д.Ф. Канонизация митрополита Филиппа в идейной борьбе за упрочение авторитета церкви в середине ХУП в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 283 - 293.

54. Знаменский П.В. Сергий Шелонин, один из малоизвестных

писателей ХУП века. // Православное обозрение. 1882. Апрель. С. 667 - 668. Автограф сочинения - ГПБ, Солов. собр. 939/1049.

55. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 33 - 34.

56. Там же. С. 36.

57. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 90-91.

58. Григулевич И.Р. История инквизиции. М., 1970. С. 350.

59. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе ХУП в. М., 1974. С. 279 - 280.

60. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки.// Сборник ОРЯС АН. СПб., 1877. ХУП. С. 234.

61. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе. С. 235 - 236.

62. Пушкарев Л.Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 149.

63. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе. С. 237 - 238.

64. Демкова Н.С. "Писанейце" Аввакума Федору Михайловичу Ртищеву. // ТОДРЛ. Т. 28. М.-Л., 1974. С. 387 - 389.

65. Характерно, что к той же цитате из послания апостола Павла /1 Кор. 3, 1 - 2/ и в тех же целях прибегает католический проповедник ХШ в. Этьен де Бурбон, призывая оставить "возвышенное - возвышенным духом и тонкое и глубокое - умам тонким и глубоким". А немощных в знаниях и грубых в вере питать млеком примеров и притч, а не твердой пищей богословия. - См.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. /Exempla ХШ века/.

М., 1989. С. 56.

66. Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 72-73.

67. Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины ХУП - начале ХУШ в. // История СССР. 1963. № 6. С. 86.

68. Там же.

69. Соколов В.В. Средневековая философия. С. 178 - 179, 313 - 314, 343 - 344.

70. См.: Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания /1671 - 1676 гг./, ч. 2. // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С. 37 - 53.

А. А. ИЛЮШИН

СЛАВЯНО-РУССКИЕ СИЛЛАБИЧЕСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПОЛЬСКИХ СТИХОВ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

Осваивая культурные ценности прошлого, мы продлеваем им жизнь и делаем это ради себя, а не ради их создателей. Цель – наше собственное духовное обогащение. Прошлое длится в настоящем, но настоящее не возвращается в прошлое. Данте, переведенный на современный русский язык, интересен современному русскому читателю, но не самому себе: воскреснув, он вообще не узнал бы себя в этом переводе, не зная к тому же русского языка. Не мы ему, а он нам становится родным. Связь времен осуществляется однонаправленно, в согласии с необратимостью времени: от давнего к нынешнему. Столь же однонаправленно лингводвижение – от чужого языка к родному. Это кажется непреложным и саморазумеющимся. Но тем более увлекательны возможные исключения из общего правила, когда переводчик пытается и время и язык повернуть вспять, так чтобы связь прошлого с настоящим осуществлялась взаимо- или обоюдонаправленно, диалогично. Именно такой "диалог" возможен сейчас с Симеоном Полоцким.

Как известно, Симеон в домосковский период своей жизни и творчества писал стихи преимущественно по-польски; переехав в Москву, перешел на церковнославянский /или славяно-русский/ язык. Его церковнославянские вирши обычно издаются и переиздаются у нас в оригинале, без переводов на современный русский, т.е. предполагается, что наш читатель понимает литературный язык XVII в. А как быть с его польскими стихами /кстати, опубликованными совсем недавно[1]/? Если их перевести на современный русский, то соседство с ними "глубокословныя славенщизны" московского периода окажется явно неуместным, дезориентирующим читателя, которому знакомы церковнославянские вирши Симеона. Получится так, что поэт в юности писал вполне "нормально", а потом вдруг перешел к дремучей архаике. Не-

сомненно, свои польские стихи он сам переводил бы /а в отдельных случаях и переводил/ на тот же самый славяно-русский, каковым он пользовался, создавая "Рифмологион" и "Вертоград многоцветный". Так же должен поступить и современный переводчик Симеоновых полоноязычных стихов. Собственно, это и есть встречное движение вспять: не только Симеона ввести в контекст культуры XX в., но и самому - совместно с читателями-современниками - отступить в XVII век, к его лексико-грамматическим нормам.

Круг связанных с этим вопросов рассматривается в статьях: А.А.Илюшин. Из наблюдений над текстами силлабических стихотворений XVII - начала XVIII века[2]; его же. С польского на славяно-русский /к проблеме перевода "Carminum variorum" Симеона Полоцкого/[3]. В этих статьях обосновывается целесообразность таких переводов в теоретическом и практико-издательском аспектах, анализируются предлагаемые церковнославянские эквиваленты к некоторым польским оригиналам в версификационном отношении /силлабика церковнославянская и силлабика польская, техника рифмования и пр./, а также в сфере языка и стиля. Одновременно появились некоторые работы, имеющие то или иное отношение к данной теме. Переведено /В.Васильевым/ одно из церковнославянских стихотворений Симеона на современный русский, силлабическим I2-сложником[4]. Опубликованы шуточные стихи Б.И.Ярхо, имитирующие язык и стих Симеона[5] гораздо удачнее, чем это пытался сделать один из переизданных недавно пародистов[6]. Дан глубокий анализ опыту Р.О.Якобсона, переведшего стихи XX в. на старославянский язык, древнейшей силлабикой[7]. Словом, мало-помалу создается "литература вопроса".

Воспроизводя ниже некоторые из выполненных мною переводов, надеюсь, что это будет частично-выборочной предварительной публикацией к проектируемому изданию стихотворений Симеона, в которое должны быть включены как его ранние произведения домосковского пе-

рода, так и поздние церковнославянские вирши. Поскольку польские оригиналы имеются в новом минском издании, нет надобности приводить их здесь. Предлагаемая подборка дает представления о трех основных направленностях, заметных в раннем полоноязычном творчестве Симеона: вирши морализаторские, стихи с естественно-научной тематикой и воинские поэмы. В необходимых случаях тексты перебиваются минимальными комментариями. Начнем с "нравоучений".

На ленивца

Туне, ленивче, мниши работати,
Бо не хощеши силы напрягати.
Виждь яко мравий малый червь трудится,
О запасех на зиму заботится.
Старается все лето, в пример тебе -
Да готовиши сам зажиток себе.
Един другому всяко помогает -
Сим тя любви ко ближним научает.
Прозябанию претя, оный зернце
Обгрызает: и твое тако сердце
Да не прорастет недобре и лихо,
Но к делам добрым ся подвигнет тихо.
Тесн есть его путь, и твоя потреба -
Тесной стезею ся вести до неба.
От земли гнездо очищает свое -
И от земнаго брези сердце твое.
Се пример тебе, взирая учися
И яко мравий всеедневно трудися,
Аще хощеши не скудости вечной,
Но сладости на небе безконечной.

Лень - один из тех пороков, которые нужно победить, чтобы сохранить чистоту. Об этом, в частности, следующее стихотворение.

Стражей чистоты 6

Лилия дивна, емблема чистоты,
Белая, чюдо зримыя красоты,
Раскрывается шестию листками,
Толикими же златыми зернами.
Тако не туне естество веляше,
Дабы чистота шесть стражей имаше.
Первый есть мера в яди и питии,
Воздержание в кождом веселии.
Вторый страж есть от лени ся спасати,
Яже пороков и злочастий мати.
Третий: простяе тело облачати,
Требе простяе и власы чесати,
Не то ведь быша мужи соблазнени,
Моавитскими дщерями прельщени.
Четвертый: сжати чювствия, да око
Не блудит. Иов, иже чтим глубоко,
Не устремися своима очима
Искати, где есть сладкая личина.
Иеремия очима поведа,
Что смертоносна в мир приходит беда.
Давида око пытливое ввергну
Неодолимо в телесную скверну.
И Дина девства незапно лишися,
Бо ея око в юношу вперися.
Самсон очию бе лишен и силы,
Видя прелести, а не ков Далилы.
Пятый страж вечный женския чистоты:
Убегати от словесной многоты,

Бо непомерно речи исторгая,
Уста благая превращают в злая.
Зане и Давид тщашеся замкнути
Уста, не дая слову проскользнути.
Шестый: превратность упреждати дику,
Всяку - и малу, не токмо велику,
Из малых волн бо великия волны
Могут возстати и разбити челны.

Для этого цикла вообще характерна та особенность, что побочный мотив одного стихотворения становится сквозным в другом. Так получилось, мы видели, с осуждением лени в двух приведенных текстах. А нижеследующий текст разовьет в самостоятельную тему то, о чем кратко сказано в концовке "Стражей чистоты..." - о необходимости упредить зло, пока оно еще не разрослось.

В начале упреди

Всяко зло спешне упреди в начале,
Дабы ему не возрастати дале.
Болезнь лечити подобает с разу,
Не то раскинет смертную заразу.
Звери младыя к людем привыкают,
Старыя дикость свою сохраняют.
Цвет юный яко требе направиши,
Старое древо в век не выпрямиши.
Поток в начале можно удержати,
Широк же станет - с ним не совладати.
Огонь гасити в малой искре гоже,
Велик же станет - сгориши, небоже.
Коловращений пресеци начало,
Зане для скорых силы будет мало.

Тако же стрел не упускай с тетивы:
Аще пустиши - улетят, ретивы.
Польза побити есть по хребту чадо,
Покуду еще оное есть младо.
Скверныя мысли требе изженити,
Никую мерзость в главе не хранити,
Аще же тая явится словесно,
Тя преуспеет блазнити прелестно.
И псалмопевец веляше о скалы
Бити чад бедных, покуду суть малы.
Фрязи младенцев на сговор возиша
Брачный, покуду те незлобни быша.
Главу змиину стерти подобает,
Да всим живущим яд не угрожает.
Зломыслие ти внушает лукавый:
И порази сокрушением главы.
Ти одержати славныя победы
Иисус Христос поможет всеведый.

Здесь в третьей от конца строчке "И" - не союз, как можно ошибочно подумать, а личное местоимение третьего лица единственного числа в винительном падеже /т.е. в значении "Его порази"/ в сочетании с императивом. Следующий текст, еще более "нравоучительный", весь пронизан императивными формами, в нем особенно ощутима назидательно-педагогическая интонация.

Вид жизни людския

Егда в сей мир бог человека явит,
Той шестьнадесять лет всяко ся бавит.
Разное разным, виждь, воспитание -
Утеха, ласка, разно играние.

Засим, исполнен разума и силы,
Ремеством учи ся, младенче милый.
Вторый же возраст имеет охоту,
Яко зде зриши, вершити работу.
Третий имеет многия хлопоты
Питатися от своея работы.
Тогда о небе помыслити гоже:
Следуй закону, чти старших, небоже.
Сорок и восемь ми́нут - будут лета
Четвертыя, в них ты еси для света
Пример: с иными умом поделися,
Младых учити ремеством потщися.
Четвертый возраст минет - еси хилый,
Тремя ногами ходи: мало силы.
Глава тяжела, плачют очи слезны,
Сиди и грейся у пещи, болезный.
Буди умерен, а помни о гробе,
Иже послужит пристанищем тобе.
Пятый возраст есть конец всего века
И всех последних надежд человека.
Зола еси - ся обратиши в золу,
Бе кедр высокий, а падеши долу.
Престает время панствовати бодре,
Все твое гинет, ты на смертном одре.

Завершим подборку этих воспитательных виршей одной миниатюрой, загадкой, латинское название которой /в конце отгадка тоже по-латыни/ призывает детей платить любящим родителям равной любовью.

Parentibus par gratia reddi nequit

В Етице учит любомудрец явно:
Не могут дати родителем равно

Сынове за то, что быша рождени
От крови их во мглах земныя стени.
Аз же едина сына зрю обаче,
Иже дарует благо наипаче:
Матери мзда есть от него толь многа -
Лепшей не может быти и от бога.

X/ryst/us et M/a/ria

Перейдем теперь от морали к науке или к тому, что тогда казалось наукой. Впрочем, научный цикл не отделен от моралистического непроницаемой стеной. Для Симеона научные знания - это прежде всего то, что можно и нужно преподать ученикам, здесь господствует дух дидактики, и потому дело не обходится без поучений и назиданий, на каковые столь щедр и Симеон-моралист. И все-таки определяющим в этой области становится пафос познания, в какой-то мере даже дерзания. Наука дерзновеннее морали. Смиренник богоугоден, но не ему дано открыть Америку или исследовать свойства магнита. Симеон это чувствовал, и общая тональность его "научных" стихов - несколько иная в сравнении с собственно-назидательными виршами. Это дает о себе знать и в спокойной, уравновешенной классификации наук, предложенной поэтом /в предлагаемом тексте слово "струс" означает "страус": редкое древнерусское слово звучит так же, как и по-польски/.

Седмь наук свободных

Знай, что содержит грамматика в себе:
Врата к мудрости отверзает тебе.
Струс прилепляет ко яицам очи -
Твои же до книг да будут охочи.

В риторице речь красну обретаем,
Егда читаем и чтецу внимаем.
Внимаяй тщится сам молвити слово,
Аще к тому же естество готово.

Диалектика данна от Платона,
Всех наук мати благая есть она.
Правду и мудрость довле выявляет,
Умственны узы светом разрешает.
Арифметика то содержит в себе,
Чем все изчести, что угодно тебе.
В геометрии тому есть потреба,
Кто измеряет высоту до неба.
Астрология бег небес рисует,
По звездам чему быти предсказует.
Из разных гласов дивно мелодию
Строит музыка, так и симфонию.

Это классификация наук. Также возможна классификация предметов и явлений, стихий и темпераментов - и т.п., или же посменно-последовательное описание в стихах частей какого-либо целого, различных достопримечательностей мира... Ряд подобных опусов откроем стихотворением о четырех темпераментах.

4 преобладающия комплексии

Юпитер - Венус полнокровных родят,
Веселы чада их по нивам ходят.
Марс холериков вождем ся являет,
Биет, сечет, палит и войны свершает.
Мерзко вещают, сами ся вешают
Меланхолици - от Сатурна, бают.
От Луны - флегма, ей любити годно
Воду, где рыбы и зверие водно.

Прилежное внимание Симеона к основам древнегреческой натурфилософии вполне сказалось и в стихотворении о четырех стихиях, где о земле и воде сказано описательно, в третьем лице, а воздуху и огню как бы предоставлено слово и они говорят сами.

4 стихии и следствия оных

Земля несет вси с собою бремена,
Древами, цветы, зверьми украшенна.
Всим она мати, всих прещедра родит,
Но и снедает, аще ов что плодит.
Водою живы лес, травы зелени,
Славный морянин, не знающий лени,
Балены страшни - большии рыбины,
Звери - витальцы морския глубины.
Земля зародит и море породит,
Ано кто, аще же не аз, разплодит?
Аз же есмь воздух и всим живот даю,
Ветр всему свету от края до краю.
Ано всяка тварь безвременно гинет,
Коли моея она ласкы минет:
Аз есмь огнь живый и витаю в небе,
Тепло давая всим по их потребе.

Следующий текст "особенно актуален" в наше время, когда в моду входят астрологи и астрология.

Седми планит знамения
и их деяния следуют

Месяц на первом небе знатно господует,
Се бег его окружный зде ся описует;
Рыбари, мореходы в его дни ся родят,
Параличьнии и те, что близь воды ходят.
Се Меркурий планита есть на вторым небе,
Под ним мудрым, счастливым родитися требе:
Остроумни, быстри, суть и математици,
Лицем белы, пристойни и не пияници.

Безстыдна Венус кругом третиим владеет,
Всяк астролог довольне сие разумеет;
Пышнотелесны жены с нею постоянни,
Мужи весьма достойни и нищии пьяни.
Ясно солнце в четвертем борзокрилых кони,
Давая живот всему, округ света гони/т/;
Счастливых, сильных, скорых творит и здоровых,
Рождающихся под ним - ко всему готовых.
Кровавый в пятом небе Марс к тому стремится,
Дабы воитель ста всяк, кто под ним родится;
Хитрых, гневных, жестоких он множит тиранов,
Смелых, дерзых, гневливых, своевольных панов.
Шестым небесным кругом Юпитер владеет,
Который приязнь, правду, благородьство деет:
Добротолюбие и милости являют
Те, что под ним, - набожны вси и меру знают.
Сатурн же сыноядець седе в седмем небе,
Зависть распространяет повсюду от себе;
Ковы и смерть незапна, разныи болести
Губят ему подвластьных, их же не исчести.

Следующий перевод - виршей о восьми чудесах света - примечателен тем, что здесь в описании четвертого чуда частично использованы церковнославянские стихи Симеона из его Приветства Алексею Михайловичу[6], где тоже описываются чудеса света. Использовать Приветство шире было нельзя ввиду его текстового несходства с переводным полоноязычным стихотворением. /Подобная ситуация возникла и в связи с переводом стихотворения о четырех частях дня: этот случай подробно рассмотрен в сб. 2 "Герменевтики...", с. 244-250, - случай редкий, но все же не единичный/.

8 чюдес света

I чюдо. Пирамиды Египетстии:

Предивны башни, пирамиды рцемы,
Кральми Египта в Мемфисе зиждемы
Каменны, горе вздеты, для погреба
Кралей, верхами близно к огню неба.

2 чюдо. Форос:

Форос, на скалах башню, воздвигали
При Птоломеи, египетстем крали,
Овамо требе в нощь огни носити,
Бы невозбранне засим в Нил входити.

3 чюдо. Дия образ:

В Елладе славной, где Олимп высокий,
Где веселых игрищ обзор толь широкий,
Третие чюдо света всим явленно:
С кости слоновы Дий стоит степенно,
Ваян Фидием, яко живый зрится
Сей истукан, и всяк ему дивится.

4 чюдо. Колос:

Четвертем чюдом ста колос реченный,
Муж в граде Родис с меди сотверенный,
Толь велий, даже корабли хождаху
Между ног его, а щегл не прятаху.
Внутре камений множьством наполненный,
Но тяготою их не сокрушенный.

5 чюдо. Храм:

В граде Ефесе бяше храм Дианны,
Амазонками искусне созданный.
Его фундамент посереде блата,
Но дивне крепко та храмина вжата,

Зане угольем блато засыпаху
Прежде, а после здание строяху.

6 чюдо. Маузолей:

Артемизия, жена Маузолова,
Бяше прах мужа глотати готова,
Тако любяше, и над его гробом
Постави башню о камне особом.
Несть в свете башни достоинством равной:
Шестое чюдо - Артемиды славной.

7 чюдо. Вавилонстии стены:

Ассирийскаго краля Нина жена.
Семирамида, храбра нареченна,
По смерти мужа в Вавилоне стены
Украси дивне: оле чюдо жены!
Сто врат могущих послежде постави,
Чюдо седмое своим гробом яви.

8 чюдо. Амфитеатр:

Амфитеатра здание отменно
Для гонитв, игрищ бяше устроенно,
В себе два войска вместити способьне,
Понеже яко цирк круглоподобьне:
Кесарь великый чтимое повсюду
Воздвиг здание, бывше многом чюду.

У Симеона стихи о чудесах света органично входят в его "научный" цикл - рядом с астрологией, медициной, натурфилософией и пр. Этим стихотворением завершим ряд текстов, связанных общим приемом перечисления. /Впрочем, сходная расчлененность объекта наблюдалась и в стихотворении предшествующего цикла: "Вид жизни людския"/. И, наконец, гимн научному, исследовательскому дерзанию, первооткрытию - обширное стихотворение на эту тему:

Новооткрытыя вещи

Край Америка и камень регомый
Магнит не давно в мире отысконы.
Типография, и часы, и стрельбы -
Толь же не давно, гиацинт для пельбы,
Червь шелковичный и при седле стремя
Умом открыты суть в новое время.

Америка

Сам Америкус откры тии краи,
Где людоядьства ояху обычаи.
Тамо краль яко чадо в колыбели:
Безо всякия одежды на теле.

Магнит в полунощь славно ся являет.
Коли ремесльник и в компас вправляет.
Премудрый Флавий - прорицатель сего.
Путь мореходы знают умом его.

Мещут перуны стрельбоники пищали -
Адски Фурии их уготовали.

Яко глас един в ушах многех ходит.
Тако печатьник множьство книг народит.

Коловрат неба время учреждает.
Оно часами же ся измеряет.

Кому зла Венус болесть спосылает.
Той гиацинтом ю да отражает.

Огонь жидкость во всякой вещи сушит
И водку гонит, а та людем служит.

Червь шелковичный в яице таится.
В Рим из Серинфа преселися, мнится.

Стремя потребно к седлу прикрепити.
Дабы на коня крепко ся садити.

Се новый способ: вода мелет жито,
От того людем есть польза и сыто.
Крылатых мельниц толь дивных на свете
В римском предолго не было повете.
Ягоды с древа оливы сбирают,
Луком оливу жирну заменяют.
Питательнии взращивают трости -
Да имут сахар приятной сладости.
Евкий художник изобрете глянец
Лик украсити, рекомый румянец.
Аще слабеют очеса в старости,
Весьма полезни очки для ясности.
Маяк в море на путь к порту выводит;
Кто поплавок зрит - верно цель находит.
Крепость воинску и блеск оружьиный
Кажут ти явне художне картины.
Четырезвездный крест откры на небе
Сам Америкус по своей потребе.
Зриши по меди зде вырезание
И последе того икон тиснение.
Край Америку, прежде сокровенну,
На сей таблице зриши впечатленну.
Христофор Коломб вкруг света обрьтеся,
От морских страшил много натерпеся,
Коих одолев, кралеви шпанскому
Сниска чуждый край, господину тому.
В странах полудни, та же на заходе,
Мудр Америкус плаваше по воде,
Много страшася от морских чудовищ,
Донде обрете новый край сокровищ.

Фернанд пресече океан глубокий,
Дабы познати, коль есть свет широкий.
Знай всяк удел свой: для Сима - молитвы,
Плуг - Хаму, а меч Яфету для битвы.
Сим да мольбами ублажает бога,
Егда опалы возрастет тревога.
Яфет карает злых и хранит правых,
Врагов биет и теснит всих лукавых.
Ори, сей, коси, Хаме: твое дело,
Но не шути со мною, с нами, смело!
Нестор троянский, Филиппа сильнаго
Сын Александер, роду греческаго,
Иулий Кесарь - язычници добльни,
Среди достойных и лепших особьни.
В законе ветхом Давид с Маккавеем -
Славный купно со славным иудеем.
Артур краль, Готфрид, мощныя миряне,
И краль Бульонский - мужи христиане.

Концовка /со слов "Знай всяк удел свой..."/ мотивирована слабо. Автор словно забыл, о чем у него шла речь, и сбился на другую тему, да и эту другую скомкал, отвлекся и от нее. Завершить такое стихотворение лучше было бы или раньше, или иначе. Но дело сделано.

Переходим к воинским стихам. Тут уже не цикл, а две крупные вещи - как бы поэмы. Настолько похожие одна на другую, что могут казаться редакциями одного произведения - краткой и расширенной, причем одна выдержана в редком для Симеона коротком размере - 8-сложнике, другая в длинном - 13-сложнике. Источник - анонимные полоноязычные стихи на сходную тему. Мера самостоятельности Симеона - подражателя - невелика, но все же он дал свой вариант известного сюжета, и для нас важен, конечно, именно этот вариант.

Краль шведский офицеров своих ищет

Краль шведский, взалкав чуждаго,
Ста вопрошати каждаго
/Слуг погублено немало,
Тако счастие казало/:
-Где Кенигсмарк мой избранный?
-Во Гданске есть пойманный.
-Витемберг в какой же земли?
-Во юзах есть, ответ: внемли!
-Прииди же, мой усердный!
-Поплени мя поляк твердый.
-А Негорня где таится?
-Оный нам не пригодится.
-Граф Торен здрав или страждет?
-Люд московский Риги жаждет.
-Израель где есть полковник?
-В плену: татарин - виновник.
-Калестен оплакан мною:
Кровь его текла водою...
Где еси, мой Гонцыцию?
-Не прииду во Швецию.
-Князь Веймарский жив ли ныне?
-Еле жив, мой господине.
-А ты, княже из Ангальты?
Сильным воем ся казал ты.
Почто же твои не с нами?
-Един иду с татарами.
-Вальдек младый и Борк старый.
-Захватиша их татары.

-Где ты, храбрый посланниче,
Орле, могущий ратниче,
Кенигсмарка старший сыне?
-Аз плыву по Висле ныне
С кенигсмарком моим отцем,
Надеждным твоим оплотцем.
К дияволу смех неправый!
Ликует в Гдансце лукавый.
-Где ты, свете мой? Не вижу;
Зову, и лишь глас мой слышу.
Мне без тебе весьма нудно,
С Польши в Швецию йти трудно.
Служи, аще предан еси!
-Биты суть мои доспеси.
-Леон Гаупт?
-С ним в Замостьи
Обедаем, яко гости.
Ему бы не быти здраву,
Аще бы отсещи главу.
-Ты мя, краля, охранишь?
-Мя отсюду не сгониши.
Не прибавит мне отваги
Сабля Софона Куряги.
-Славный фон Геффен что деет?
-Кровь он свою в Польше сеет.
Ляху тщася повредити,
Должен назад отступити.
-И не режет, и не палит?
-На главу свою все валит.

Един из отважных братий
Исшел в битву смерть прияти.
Добли рыцари ослабли,
Не разят врага их сабли,
И аз слезно недугую,
Прежних сил в себе не чую.
-Что мыслиши о сей войне?
-Аз хлебнух ея довольне.
-Где будеши зимовати?
-В Гдансце мя хотят спрятати.
-Посему в Миндзе седиши?
-Лисе! Мя не выследиши!
Брате мой, у князя Кроя
Проси мира и покоя.
Ты, курфирсте, держи слово,
Или сгинем неистово.
-Панове, отступаете?
-Кождый ся хранит на свете.
-Помози же, полковниче!
-Не могу, мой начальниче!
-А ты, заморский Кромвелю?
-И аз тожде не успею.
-Леон Гаупт, глава львина?
-Мне Самсонова кончина.
-Где граф Магнус? В Ризе бяше?
-Весьма худо дело наше:
Аз же есмь един, без свиты,
Мои воины суть биты.
Инфлянты суть разрушенны
И жестоце разграбленны.

Аз не могу устояти,
В пору диавола звати!
В польском крае мне не мило,
Все не тако, яко было.
Туне сюда приидохом
С помышлением о плохом,
Дабы грабити соседа,
Егда ему грозит беда.
-Вся моя надежда в тобе,
Аз же есмь яко во гробе;
Где твои обеты давны?
-Греси мои свету явны...
-Почто не рыкнеши грозно?
-Бог претит; рыкати поздно...
-Да пошлет Понтуса брата!
Или его жизнь отъята?
Радзеевский ся измучит,
А мя вовек не выручит.
Пруссаци мя не боятся.
Печали мои множатся.
Спасите, лопари, чуди,
Сыны! Не слышите, люди?

Отзвуки тех же событий Северной войны в сходных ламентациях того же шведского короля - в другой поэме Симеона, богаче оснащенной. Тексты взаимосоотносимы. Такие же отчаянные, беспомощные вопросы и обезнадеживающие ответы - тоже отчаянные, а иногда ироничные или гневные. Факты и реалии можно сверять, сопоставляя тексты, что, как можно будет увидеть, в спорном случае подсказывает определенное текстологическое решение.

Отчаяние краля шведскаго

I

Надеждою живем мы, в надеждах, в надежде
Чинити, яко нами замыслено прежде,
Ан сметает надежду могуща царица
Фортуна, яже всих есть главна владычица.
Заблудивый, надеждой своей завлеченный,
Краль укори фортуну, опоры лишенный.
"Оле вы нерадивы монарси и слузи!
Почто не поможете мне ныне, о друзи?
Господин ваш в пучине яростной утонет,
Куда его – воззрите – белый орел гонит.
Где же ты, Витемберже, преславный гетмане?
"Прииди!" "Како? Аз же есмь во юзах, пане!"

2

"А Герстейн Бенедикт – где же он обитает?" –
"В Замостье с Витембергом вместе пребывает,
Бысть Яном Казимиром в край отослан оный
Учити польску мову, да польской короной,
Став vicerex, владеет. Но кажу зарание:
То вовсе не есть наше – отступимся, пане!"

3

"Где наш мудрый Ешкот?.. Нам он да пособит!" –
"Увы мне, аз по вые поляками побит!
Покуду здрав бых, помощь моя тобе была,
Покуду нам надежно фортуна служила".

4

"Да приидут наш Угрин и Лев Гаупт младый!" –
"Ищем в Литве корысти, обрящем досады.

Замойский нас ведет до своея крепости,
Помощи не жди, есмы пленны без лепости.

5

"А где же Кеникс Марк и сила его virum?" -
"Аз есмь низвергнут в Вислу Яном Казимиром,
Кралем польским, и с войском пию злыя воды,
Зане преселен к рыбам в глубокия воды".

6

"А где генерал Вальдек и где же Борк старый?" -

Здесь нужно выдержать паузу. В польском тексте второе полустишие последней строки утрачено. Имеется конъектура, согласно которой рядом с генералом Вальдеком появился не Борк, а Валленрод[9]. Мне кажется допустимым и такое предположение, что Вальдек - тот же, который упомянут в предыдущей поэме /см. по предыдущему тексту "Краль шведский офицеров своих ищет"/, а там рядом с ним - Борк. Если речь действительно идет об одном и том же лице, то вероятнее, что и здесь должен фигурировать в качестве его спутника не Валленрод, а старый Борк - вместе с молодым /?/ Вальдеком. В целом же мы уклоняемся от попыток давать исторические комментарии к поэме, отсылая читателя к работам Л.У.Звонаревой и В.К.Былинина[I и 9].

"Под Простками: нас тамо побиша татары
И множество пруссаков в бегство обратиша,
Раненна Радзивила и с вои плениша.
В дико поле мя гонит бусурман-неприятель,
Буди же ад тому, кто войны подстрекатель!"

7

"А ты, княже конюший, знатный Радзивиле,
Иже при мне в изрядной был чести и силе,
Поспешай, поспешай, о поспешай же ко мне!" -
"А ты не ведаеши ничего обо мне?

8

Израель твой любимый в плену под Простками,
Аз же есмь татарскими изранен саблями.
Пад с коня, Гонсеьскаго молих мя щадити.
Бог карает: кралеви тщихся изменити".

9

"Где братия вельможна - наши Англикане?" -
"Кто у татар, а кто и вовсе без глав, пане".
"Прииди же, Боктранек, с воины своими!" -
"Порублени саблями есмы татарскими!"

10

"Где ты, княже Английский, аз взываю к тебе,
Хранит тя бог, все свое сохраниши себе.
Спеши до нас скоряе, недосыпай ночи,
Бо каждем мы скоряе твоея помочи". -
"В Хойницах окружиша нас поляци мощно.
Ся обранях всемерно и денно и нощно,
И како аз тесним бых воинством отвсюду -
О том отнынь во веки веков не забуду.
Даю обет противу их не воевати,
Иначе живот бедный могу потеряти.
Славен господь извлекший мя из бездны мрака;
Боле с оружием не пойду на поляка!"

11

"Витекс - в Кракове, тамо замок оборонный!" -
"О, ныне тамо не аз, но маршал коронный!" -
"Прииди, генерале, с воины своими!" -
"Кто мертв есть, кто в бегах, аз же не вместе с ними.
Восемь седмиц осажден аз бых неотступно,
Претерпех множество зол с лютым гладом купно.

Здрав есмь, господа хвалю, се для мене благо,
Боле аз не посягну на краля польскаго."

I2

"В Торуни что творится?" - "Есмы осажденн,
Се град премногих бед и подлыя измены.
Жители с войском польским сговор учиниша,
Не дая нам пощады нас крепце побиша".

I3

"Кеникс Марк с войском своим нам поможет, чаю!" -
"Худа надежда, кралю, в Миндзе пребываю.
Гданчане мя в Балтийстем море захватиша,
И с войском и с доспехом незапно плениша.
Шкатула со секреты брошена бысть в воды,
Юже на брег вернули морски непогоды,
Гданчаном прямо в руки, ю вземшия крепце". -
"Будьто мечем ты острым разиши мне сердце.
Секрет мой откровен для Яна Казимира,
Воинску тайну знает половина мира,
Письма мои читает всяк кто любопытен,
И всякому же моих план деяний виден".

I4

"Граф Магнус свое войско из Инфлянт да двинет!" -
"Москаль из мене душу, видно, скоро вынет.
Рига целое лето мощно осажденна,
Инфлянты взяты, земля разграбленна".

I5

"А граф Пунтус, Лев Гаульт? - "Мертвыя суть оба,
И многих воев пожраше хвороба".

16

"А где же наш граф Фертум, рыцарь безупречный?" –
"Ныне и он не воин, прияв покой вечный:
Москалем при Нарве бысть сражен, обезглавлен,
И труп по царской воле бысть жене отправлен".

17

"Сын Гнарт!" – "Сей шел под Бижи: сколь их мощных было –
Столь их в Радзивилишках польско войско било.
Сотни воев силою татар порубленны,
Офицеры, полковник – те суть попленённы".

18

"Палл, веди своих до нас, буди в нашем стане!" –
"Мне ся вырвати из Биж невозможно, пане!"

19

"Вельможный граф Герлант, се есть мой шурин милый,
Да нам ведет на помощь воинския силы!" –
"Кралю шведский! Загребли мя демонски грабли,
Тело грешное в куски разрубили сабли.
Аз есмь убит жестоце волею тираннской,
И тобе же обязан сим – прихоти панской:
Алчба в нас наша... Правды не порушу,
Не будеши краль польский, аз же сгубих душу".

20

Князь Веймарский где? Аще с ним его счастие,
Да явит нам скоряе свое участие". –
"Како, бедный, окажу кралеви подмогу,
Аще мне не двигнути руку, ани ногу?"

21

"Прииди, граф Сенгазен, иже бысть нам верен,
И помози нам яко муж благонамерен". –

О кралю мой великий, не помогу тобе,
Ибо днесь под землею аз лежу во гробе".

22

"Сюда, княже Сен Кройн! Рци, како быти, зане
Гинем!" - "Кажу: к поморам убегати, пане!"

23

Курфирсте Бранденбургский с своими пруссами,
К тобе взываю: буди, верный, ныне с нами!" -
"Аз добраго конца для сей войны не чаю,
Аще же буду с вами, сгину, то и знаю.

24

Туне бых ваш союзник, в сию Лигу вшедый.
Мне от нея погибель, вам лихия беды.
Зло себе уготовах от мощных поляков:
Торжествует Гонсевский, разбивый пруссаков.
Пруссию воеваша лютыя татары,
И мы от них прияхом неизчетны кары.
Реками кровь пролита, бысть велика сеча.
Нам на поляков боле не подъяти меча." -
"Письмы прелестными нас сюда заманисте,
Обет нарушив, войско мое погубисте,
Меня к войне с поляком сами побудисте,
Изменисте богови и мне изменисте.
А Яном Радзивилом осакденна Литва?
Бывый наш союзник - и вмале тамо битва,
Волнение покорной нам дотоле Жмуди,
Яже бунтуя дерзо била мои люди.
Любо им и Присягу было порушити,
И москаля на выю всим нам посадити.

Двух краев кралем быти, владети Литвою
Не возмогох: фортуна не в ладу со мною.
Моему войску много потщихся платити,
Дабы взалкав чуждаго все свое сгубити.
В Инфлянтах москали, а в Поморье татары,
А мне суть днесь от бога небесныя кары.
Ищу мира с поляком и хощу покоя,
Ныне нам не до войны, вправду, не до боя.
Прийми, кралю, за мой грех просьбу ти в награду,
Со стыдом тебя молю: будем жити в ладу.
Воздано мне - зуб за зуб - такожде сердито!
Сколь и князей и графов и войска побито!
Никако в свою страну аз внити не могу:
Заградиша поляци туда мне дорогу.
Отпусти же мя жива век свой доживати.
Аз не буду николи боле воевати.
Согреших, окаянный, весьма посрамихся.
Се, кралю польский, грех мой: сам же осудих ся!"

25

"Каковый ты еси гость, тако тя примаем.
Мира просиши, зане еси утесняем.
Не время, кралю шведский! Решенно есть в небе:
Разграбил еси мой край - заплатити требе".

26

"Аз вижю ныне: сряду всего аз лишихся,
Без помощи есмь, един, зело устрашихся.
Канцлер Герстейен помре, Радзевский без ума.
Восприяти яд смертный - ныне моя дума.
Помози мне, Кромвелю, помози, лопарю,
Чеси, чуди, за помощь вас возблагодарю,

И тя, могущий турку, и тя, татарине,

Тя, аще поможеши и ты мне, угрине.

Весь мир мя оставил есть. Помози мне, боже,

Аще же не хощеши, да чорт мне поможе/т/!"

Таковы эквиритмично переведенные с польского на славяно-русский силлабические стихи Симеона: 8-, 11-, 13-сложники. Если в некоторых /немногих/ местах указанные размеры нарушены, т.е. какая-то строка не изосиллабична соседним, то, значит, аналогичное отклонение от слогоисчислительного порядка допущено, соответственно, и в польском оригинале, что нетрудно проверить по минскому изданию Симеоновых виршей /как и вообще соответствие переводов оригиналам/.

Принятая здесь орфография и пунктуация - близкая к той, какая в последнее время принята в изданиях виршей XVII в.[10]

Переводчик стремился не к стилизации "под архаику", а к воссозданию системы норм церковнославянского поэтического языка XVII в. "Сверхзадача" предлагаемых переводов - внести известные коррективы в распространенные представления о церковнославянском языке как о мертвом: в практике не только церковных богослужений, но и поэтического перевода /когда уместнее переводить не на современный русский, как в нашем случае/ он может воскресать, обретать жизнь, хотя, разумеется, без необходимого лингвокомментария к текстам читать их нелегко.

Примечания

1. Симеон Полоцкий. Вирши. Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и комментарии В.К.Былинина, Л.У.Звонаревой. Минск, 1990.

2. Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 2. XVI - начало XVIII веков. М., 1989.

3. "Советское славяноведение", 1990, №1.

4. Русская эпиграмма. Сост., вступ. ст. и примечания В.Василь-

ева. М., 1990, с. 321 /ср.: с. 58/.

5. См. примечание 6 в статье: Шапир М.И. Б.И.Ярхо: штрихи к портрету /Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1990, №3/.

6. Паперная Э.С., Розенберг А.Г. Финкель А.М. Парнас дыбом. Сост., подгот. текстов, вступ.ст. Л.Г.Фризмана. М., 1989, с. 52.

7. Шапир М.И. Русская тоника и старославянская силлабика. Вл. Маяковский в переводе Р.Якобсона. "Даугава", 1989, №8.

8. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. Подгот.текста, статья и комментарии И.П.Еремина. М.-Л., 1953, с.105.

9. Былинин В.К., Звонарева Л.У. Ранняя политико-сатирическая поэзия о событиях Северной войны/. "Советское славяноведение", 1987, №6, с. 53.

10. Это касается не только изданий самого последнего времени, но и: Вирши. Силлабическая поэзия XVII-XVIII веков. Общая ред. П. Беркова. Л., 1935; Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. Подгот. текста А.М.Панченко. Л., 1970.

Л.У.ЗВОНАРЕВА

БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

Для иеромонаха Симеона Полоцкого, получившего серьезную богословскую подготовку в Киево-Могилянской коллегии и Виленской иезуитской академии, естественно использование в виршах и проповедях мотивов, метафор и образов Библии (напомним, что первое в России печатное издание полной церковнославянской Библии вышло в Москве только в 1663 году[1]). Постоянство в обращении писателя к некоторым из библейских образов и мотивов, заметное даже в контексте огромного литературного наследия Симеона, убеждает в их неслучайности, отражающей специфику мироощущения автора. Думается, подробный анализ библейских мотивов и образов в творчестве Симеона Полоцкого имеет важное значение для более глубокого понимания особенностей поэтики Симеона и своеобразия его философской концепции.

При первом же прочтении поэтических текстов Симеона Полоцкого легко выделить четыре основных способа художественного претворения писателем библейских образов и мотивов.

Дословная цитата из разных книг Библии нередко применялась просветителем в качестве эпиграфа, служащего интеллектуально-нравственным камертоном при чтении того или иного произведения (например, пять цитат из 3 и 4 книг Царств и разных глав I Паралипоменона, предпосланные книжице "Гусль доброгласная"). Дословные цитаты из Ветхого и Нового Заветов встречаются во многих виршах "Рифмологиона". Даже для своих фигурных стихотворений писатель стремился брать не произвольные символы, а, подобно Ф.Скорине, связывавшем формы колофона с текстом, обыгрывать ту или иную цитату из Нового Завета. Так, виршам в форме

сердца из входящего в "Рифмологион" панегирического цикла "Орел Российский", написанного Симеоном Полоцким по случаю провозглашения царевича Алексея Алексеевича наследником престола (1667) предшествует цитата из Евангелия от Луки: "От избытка сердца уста глаголют".[2] В польскоязычных виршах из рукописного сборника Симеона "Разные стихотворения" цитаты из Библии и библейские герои встречаются гораздо реже. В стихотворении "Счастье богачей плачевно" замечаем парафраз евангельского изречения (Матф., XIX, 23-24): "Может ли верблюд пролезть сквозь игольное ушко?"[3] (перевод с польского В.К.Былинина), а в виршах "Защита Цезаря и судьбы его" - парафраз текста Псалтыри (пс. 48, 55): "Не опасаюсь... ведь ты, Бог, со мной, мой истинный спаситель!"[4]

Но чаще всего опирается Симеон Полоцкий на евангельские цитаты в своем энциклопедическом сборнике "Вертоград многоцветный". В стихотворении "Грехи ума" встречаем истолкование слов апостола Павла о тщете плотской мудрости (I Коринфянам, I, 27): "...Павел заключает: "не мудритеся паче, неже подобает!"[5] В центре цикла стихотворений "Талант" - реминисценция известной евангельской притчи (Матф., XXУ, 14-30): "Талант в земли сокрыти".[6] В стихотворении "Труд" выражение из Евангелия приводится даже со ссылкой на первоисточник: "Праздный да не яст", - апостол сказаше"[7] (2 Послание апостола Павла к фессалоникийцам, Ш, 10). В стихотворении 2 из цикла "Евангелисты" встречаем популярное евангельское выражение (Марк, I, 3, 3): "Глас вопиющаго во пустыни мира".[8]

Уже в первом разделе сборника "Вертоград многоцветный" Симеон попытался, как заметил В.К.Былинин, представить в "эсхатологической трактовке всю историю мира: от Адама до Антихриста"[9], а символическим числом стихотворных разделов сборника - 33 - "подчерк-

нуть божественную освященность созданного им монументального стихотворного ансамбля".[10] При этом для стихов из "Вертограда многоцветного" более характерен пересказ библейских сюжетов.

Довольно часто обращается писатель в своих виршах и к традиционным библейским метафорам и эпитетам. Так, в стихотворении "Год века образ" встречаем поющего лебедя - символ христианского служения Богу, в виршах "К родителю" выражение "старый (ветхий) младенец", подчеркивающее предвечность Иисуса Христа, существовавшего как единосущный Богу-Отцу и до сотворения мира.

Симеон считал самоценным и обычный зарифмованный пересказ библейских сюжетов. Так, в виде приложения к сборнику "Вертоград многоцветный" обнаруживаем целый цикл "Вивлиа" - "равномерно и краесогласно устроенная" (рукописный отдел БАН, 31.7.3, листы 590-608 об.). Роскошный, очевидно, подносной экземпляр озаглавлен "Сокровища Ветхого и Нового заветов". В него вошло 261 стихотворение (объемом от 2 до 8 стихов) - конспективное изложение Ветхого и Нового заветов). Кроме того, самой популярной книгой Симеона стала, напомним, "Псалтирь рифмотворная", пробудившая у М.В.Ломоносова интерес к славянской поэзии. Как известно, "Псалтирь рифмотворную" Симеона назвал первый русский академик среди книг, ставших для него "вратами учености". Многие псалмы из этого сборника, положенные на музыку певчим дьяком В.П.Титовым, приобрели в России большую популярность и вошли в песенники.

Симеон не допускал чрезмерных вольностей в обращении с библейскими цитатами и сюжетами. На полях рукописи "Рифмологиона" постоянно встречаются пометы - точное указание библейского первоисточника (заметим, более всего здесь ссылок на 3 и 4 книги Царств).

Наиболее часто Симеон, не излагая подробно событий, вводит в текст библейские персонажи, как бы отсылая читателя (слушателя) к известному ему сюжету. Нетрудно выявить имена героев, к образам которых писатель обращается с заметным постоянством – это Давид, Соломон, Самсон, Никодим, Навуходоносор и Авессолом.

Царство третьего царя Израиля Соломона стало символом мира и благоденствия благодаря его легендарной мудрости: "художница всего – премудрость" позволила Соломону познать "устройство мира, начало, конец и средину времен... Все сокровенное и явное" (Премудрости Соломона 7, I7). Напомним, что Соломон был не только идеальным правителем, но и выдающимся, на редкость плодовитым писателем: он изрек три тысячи притчей и тысячу пять песней, в которых описал свойства всех растений, зверей и птиц. Подобная плодовитость и энциклопедизм весьма созвучны Симеону-литератору, исписывавшему, по свидетельству его ученика Сильвестра Медведева, в день по тетрадке "зело уписисто" и стремившемуся сделать свои вирши предельно информативными. Этим же можно объяснить и особую пристрастность Симеона к библейскому царю Давиду – младшему сыну пастуха, ставшему царем-спасителем, искусному поэту и музыканту, легендарному автору переложенных Симеоном религиозных песен-псалмов, достигшему царского трона лишь благодаря собственной силе, отваге, мудрости и талантам (не так ли и сам Симеон из безвестных дидаскалов Полоцкой братской школы шагнул в наставники юных царевичей?). Кроме того, сравнения с Давидом и Соломоном весьма ценил, очевидно, и пробовавший писать вирши царь Алексей Михайлович, в посланиях которого исследователи обнаруживают "умелое владение нормами этикета церковной литературы и художественное чутье духовного писателя", склонного к тому стилю, который "сформировался позже в писаниях русских

старообрядцев".[11]

Характерно, что в образе Давида-правителя Симеон Полоцкий стремится подчеркнуть самоотверженную заботу о своих подданных (вирши о царе Давиде так и называются: "Любов к подданым"):

Егда за грех Давыдов Бог люди казняше
всегубителством, тогда Давыд вопияше:
"Аз есмь грех сотворивый, боже, обратися
на мя с казнию ти, сам милостив явися".

В нижеследующей морали - авторских комментариях - Симеон подчеркивает принципиальную важность для благочестивого правителя этой добродетели, явно ориентируясь на своих царственных учеников:

Оле любве царския! Сам хощет умрети,
аки отец ли мати за любые дети.[12]

Образ богатыря Самсона, который:

Челюсть осла мертваго... похитил есть
Филистынов тысящу тою поразил есть...[13],

а вскоре погиб под обломками храма вместе с филимстимлянами, трактовался Симеоном как убедительный символ разумной силы и самоотверженности. Правда, писатель хорошо знал, что отнюдь не всегда в этом жестоком, иррациональном мире может найти себе применение деятельный человек, наделенный этой "разумной силой". Так, еще в ранних "Стихах утешных к лицу единому", уподобляя себя Самсону, поэт писал:

Видете мене, как я муж отраден
Возрастом велик и умом изряден?
Кто ся со мною может поровнати,
Разве из мертвых Голиафу встати?

Ума излишком, аж негде девати, -
  Купи, кто хочет, а я рад продати...
А сколько силы - не можно сказати:
  Лва на бумагу мощно мне раздрати,
Другий то Сомпсон, да нет с ким побиться:
  Кого вызову - всяк мене боится.[14]

Интересен и появляющийся в текстах Симеона (в школьной пьесе "Вирши в Великий пяток при выносе плащаницы"и в пасхальной декламации "Стихи на Воскресение Христово") образ знатного израильтянина Никодима (с его именем связан знаменитый апокриф "Никодимово Евангелие"), упомянутого лишь в одном каноническом евангелии - от Иоанна. Он как бы объединяет в одном лице преданного ученика и высокопоставленного мецената, начальник всадников в охране Понтия Пилата, князь иудейский Никодим еще при жизни уверовал в божественность Христа (Иоанн,XIX, 38-42). Институт меценатства был для Великого княжества Литовского и Русского государства в ХУI-ХУII веках весьма прогрессивным и, напомним, сыграл в судьбе самого Симеона Полоцкого значительную роль.

Поэт верил в проницательность своих читателей и слушателей, в их умение сопоставлять традиционный образ с современным героем. Эта творческая установка прозвучала уже в раннем стихотворении двадцативосьмилетнего Симеона "Витане боголюбивого епископа Калиста Полоцкого ы Витебского, од детей школы Брацкое Богоявленское мовеное пры въезде его милости до Полоцка А° 1657, июня 22":

Образ прототипу подобны бывает,
  хто зрыт в зерцало себе, другаго видает.[15]

Позднее (начиная с 1666 года) писатель посвятит проблеме

живописного образа несколько специальных сочинений. Особое внимание Симеона к иконописи заметно и в цикле стихов "Евангелисты" (из сборника "Вертоград многоцветный"), где поэт, рассуждая о том, что учитель живет и продолжается в своих учениках, вспоминает миниатюры, на которых евангелист Матфей изображается вместе с юношей -учеником, а говоря о евангелистах Луке и Иоанне, обыгрывает их изобразительные атрибуты - тельца и орла. В первом двустишии виршей "5 чювствий следуют" также можно увидеть скрытый намек на евангелистов Матфея и Иоанна:

Мало око образ всих вещии вмещает,
Орел - солнце, муж зорок стены проницает.

Перевод с польского А.А.Илюшина

Средневековая литургическая традиция соотносила символы Евангелий с различными аспектами деятельности Сына Божия: лицо человека означает его явление в мир человеком, орел указывает на обладание Духом. Религиозно-символическое истолкование орла как образа человеческой души, обновляющейся обращением к Богу, восходит к тексту псалма (102, 5). Старый орел поднимается к солнцу, опаляет крылья и проясняет тусклость глаз, а затем три раза окунается в источник, возвращая себе красоту оперения и силу зрения.

На тексте песни восхождения Давида (Псалтирь, 120: 1, 122: 1) может быть основано истолкование другого героя этого стихотворения - оленя ("Елень тончавый слухом на звук лютни спешит..."), подымающегося в горы, которые символизируют библейских пророков и апостолов. Читая в тех же виршах, что "рыбы сети не рвут", вспоминаем, что в евангелии от Матфея встречается уподобление "царства небесного неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода" (Матфей, 13, 47). Согласно же символике бестиариев, рыбы, живущие стаями в мире и согласии, призваны воплощать образ общества, где сильный не угнетает слабого.

В двенадцати строках стихотворения "5 чувствий следуют" скрыт весь жизненный путь человека, устремленного к небу и солнцу и обреченного земле. Герой этих виршей - "муж зорок" предстает перед читателем в окружении животных, птиц, рыб и насекомых (орел, олень, собака, обезьяна, рыбы, паук, блоха, скорпион, черепаха). И хотя за образом каждого из этих персонажей стоит эмблематический или притчевый сюжет, все вместе они создают впечатляющую картину живого, подвижного мира.

Среди принципиально важных для Симеона Полоцкого героев мы упоминали Авессолома, появившегося уже в раннем польскоязычном стихотворении "На грешника". В древнееврейской, средневековой и ренессансной литературе образ Авессолома - третьего сына царя Давида от Маахи, дочери гесурского царя, стал символом опасного славолюбия, гордости, жестокого отношения к родителям и напрасной надежды на внешнюю красоту. Авессолома встречаем и в польском стихотворении Симеона "Слава - изменчива", переложенном самим автором на церковнославянский язык:

Где есть Авесолом лицем украшенный?[16]

Фигура Авессалома неожиданно возникает и в "Френах, илы плачах... о смерти... государыни... Марии Ильиничны" (из сборника "Рифмологион"):

Як Авесолом отца си гоняше,
тако не един на мя сын восташе...[17]

Этому же герою посвящено одно из первых стихотворений из сборника "Вертоград многоцветный", так и озаглавленное - "Авесолом". Под пером Симеона Авессолом превращается в монументальный образ-предостережение. Особую современность этому герою придает скрытый в нем мотив искушения внешней красотой, которое выдерживает

лишь сильная личность (как известно, причиной гибели Авессолома стали его прекрасные длинные волосы, запутавшиеся в ветвях дуба) – мотив, весьма популярный в европейской литературе XIX и XX века. Будто предчувствуя грядущее потрясение устоев,разрушение традиции, чреватое конфликтами отцов и детей (вспомним трагическое столкновение одного из воспитанников Симеона – будущего царя Петра с сыном, царевичем Алексеем, подобно Авессолому восставшим против отца и также из-за этого погибшим), писатель пристально вглядывается в знакомый сюжет.

На программность некоторых библейских образов указал сам писатель в предисловии к книжице "Гусль доброгласная" – своеобразном стихотворном поздравлении-напутствии Федору Алексеевичу, поднесенном автором своему бывшему ученику 18 июня 1676 года в день его венчания на царство: "Желаю, да будеши... кротостию Давид, мудростию Соломон, благочестием Езекия, промыслом Иосиф..."[18].

Интересны и образованные от собственных библейских имен писателем оригинальные неологизмы, – тут же поясняемые самим автором, никогда не забывающим о своем педагогическом призвании:

Токмо потребно есть давыдствовати,
со Богом жити и в нем уповати.[19]

И здесь же, следуя поэтике барокко, построенной на контрастах и противопоставлениях, поэт добавляет:

То есть известно, враг голиафствует,
Христа истинна Бога безчествует...

Правда, в том же тексте писатель иногда прибегает к принципу градации – усилению комплекса положительных качеств:

Отец твоя, яко Давыд, царствоваше,
ты соломонствуй, солнце наше,
Мирно и мудро...[20]

Как видим, Алексей Михайлович и его наследник Федор Алексеевич сопоставлялись с библейскими персонажами не только в панегирических, но и в воспитательных целях.

Еще И.Н.Розанов отметил в своей вступительной статье к сборнику "Вирши. Силлабическая поэзия ХУП-ХУШ веков" особое внимание поэта (неожиданное для монаха) к так называемой "женской теме".[21] Конечно, в виршах Симеона немало традиционных образов "злых жен" (типа коварной любовницы Самсона Далилы). Это и убившая лонгобардского короля Альбоина жена Розамунда (стихотворение "Месть"), и отравившая шотландского короля Кемефа Фенелла (вирши "Жена блудная"), и жадная женщина, пытающаяся присвоить деньги престарелого родителя (вирши "Чадом богатств не отдаяти"), оскорбившая грубым словом Богородицу безымянная болезненная жена, живущая в супружестве с "вепрем адским" (стихотворение "Казнь хулы"), жадная, ревнивая и сварливая жена (вирши "Женитва"). А вот имя одной из центральных библейских героинь - Евы - не встретилось нам в стихах Симеона. Лишь в польском "Акафисте Пресвятой Деве" он вспоминает "клятву прабабки" - клятвопреступление Евы, считавшейся прародительницей человечества. Подобная "фигура умолчания" заставляет задуматься о том, что писатель, натуре которого не чужд был некоторый авантюризм, не торопился осуждать дерзкий поступок Евы. Возможно, Симеону Полоцкому была близка ренессансная оценка этой библейской героини, предлагаемая современными литературоведами: "Ветхий Завет подарил человечеству вечный образ женщины, перед которым меркнут обычные представления о прекрасном и нравственном. Ева выше их, этих представлений. Ее "дерзанье" - прототип всех человеческих дерзаний, порывов в неведомое и неизведанное".[22]

Из библейских героинь в ранних стихах Симеона встречаем несправедливо опороченную Сусанну, раскаявшуюся Магдалену, отважную Юдифь, целомудренную и обесчещенную Дину. В стихах московского периода - прекрасную Рахиль, героическую Дебору, мудрую Эсфирь. Среди безымянных, явно симпатичных автору благочестивых жен замечаем невинно оклеветанную царицу (вирши "Клевета"), согрешившую, но раскаявшуюся и прощенную Богородицей монахиню (вирши "Блуд со сродником"). Интересен образ находчивой жены, отучившей пьяницу-мужа от возлияний (вирши "Пиянство").

Итак, гораздо чаще в виршах Симеона встречаются образы мудрых и героических жен и дев: писателю чуждо было тенденциозное женоненавистничество. В этом он следовал гуманистической традиции старобелорусской литературы: четвертая часть любимого Симеоном энциклопедического сборника "Апофегмата", составленного Беняшем Будным, представляла собой "Высказывания жен мудрых", подлинные гимны в своих философских комментариях к библейским книгам произнес Ф.Скорина в честь самоотверженности и патриотизма Юдифи, трудолюбия и благочестия Руфи.

Просматривая общий перечень библейских сюжетов, встречающихся в виршах Симеона, приходим к выводу, что особое предпочтение отдавал автор евангельскому эпизоду, связанному с Рождеством Христовым. Не случайно значительное число поздравительных стихов из сборника "Рифмологион" связано именно с этим христианским праздником. Заметно, что писатель, не опасаясь самоповтора, вновь и вновь обращается к этой теме. Напомним, что тому же сюжету посвящена и одна из ранних пьес Симеона "Беседы пастуские".

Не один раз (например, в виршах "Стихи краесогласные на Рождество Христово", "Френы, или плачи... о смерти... государыни... Марии Ильиничны" и др.) обращается Симеон и к героическому эпизоду

из жизни трех библейских отроков, в печи не сожженных, с достоинством выдержавших страшное испытание огнем и не отказавшихся от своей веры. Этот сюжет знаменателен еще и тем, что в нем самую активную роль играет жестокий вавилонский царь Навуходоносор. Он стал героем известной пьесы писателя "Трагедия о Навходоносорѣ." И.П.Еремин в свое время заметил, что именно Симеон Полоцкий ввел в русскую поэзию понятие "тиран" в значении "жестокий правитель".[23] (в белорусской литературе оно встречалось уже в ХУІ веке в книгах Ф.Скорины, Н.Гусовского, Б.Будного[24]). В творчестве Симеона Полоцкого библейский образ Навуходоносора играет своеобразную воспитательную роль "антигероя", противопоставленного программному образу идеального просвещенного правителя, рисуемого писателем во многих стихотворных панегириках и виршах.

Учитывая, что объектом основных воспитательных усилий иеромонаха Симеона были царевичи - дети Алексея Михайловича (и самому, кстати, царствующему государю немало конкретных советов дал в панегириках и проповедях просветитель), отметим, насколько умело, помня о конкретной исторической ситуации, наполнял писатель библейские образы остросовременным содержанием, приучая своих читателей видеть второй план, символический подтекст в традиционных сюжетах и персонажах. Образ жестокого деспота Навуходоносора обретал особый смысл в Московском государстве второй половины ХУП века, где еще не забыли тревожное "смутное время".

Поучая молодого царя Федора в книжице "Гусль доброгласная", Симеон особо подчеркивает злободневность многих книжных героев и их судеб:

Книги истории возлюби читати,
    от них бо мощно что бе в мире знати.
И по примеру живот свой правити,
    да бы спасенно и преславно жити.

Само чтение многи умудряет,

яко бо свещу во тме возжигает...[25]

Как убедительно доказали в своих работах советские исследователи[26], барокко в Московской Руси и отчасти в белорусско-украинском регионе взяло на себя функцию Ренессанса, Возрождения. Эту возрожденческую линию Симеон Полоцкий продолжал проводить и в своих стихах московского периода, вновь и вновь обращаясь к символическому эпизоду Рождества Христова, утверждающему появление нового, более гуманного мировоззрения, становление нового типа личности, внутренне свободной и цельной, к теме воспитания юного человека - при помощи старых и новых методов одновременно (сразу и розг, и убеждений): именно в таком, "воспитательном" ключе переделывает писатель в пьесу известный сюжет о злоключениях блудного сына. Внимательному читателю предлагается принципиально новый идеал - отрок, способный и в огне сохранить верность своим убеждениям, достойно противостоять царственному самодурству и откровенной тирании.

Как известно, еще Филон Александрийский рассматривал весь Ветхий Завет как систему аллегорий и символов (Адам - земной ум, Ева - чувственные ощущения, Иаков - аскетизм, Авраам - наука, Исаак - благодать и т.п.). На изначальную символичность всего древнего искусства, по-своему трактующего библейских героев, в XII веке указывал митрополит Климент Смолятич, поясняя, что одна из жен Иакова, больная очами Лия, означает неверных иудеев, а Рахиль, другая его жена, - верующих язычников. К образам Ветхого и Нового Завета Симеон Полоцкий постоянно обращался в виршах как белорусского, так и московского периодов творчества. Библейские мотивы в его стихах причудливо сочетались с образами древнеримской мифологии и конкретными сведениями из древнеримской и

европейской истории. Все это говорит о последовательном стремлении поэта закладывать в читательских душах нравственные основы не только при помощи отвлеченных дидактических поучений, а опираясь на выразительные библейские образы и наполняя понятие "смиреномудрия" как жизненной позиции конкретным содержанием.

Примечания

1. Рижский М.И. История переводов Библии в России. - Новосибирск, 1978. - С. 111
2. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII веков. - Л., 1970. - С. 409
3. Симеон Полоцкий. Вирши. - Минск, 1990. - С. 96
4. Там же, С. 171
5. Рукописный отдел ГИМ, Синод. собр., № 288, л. 133
6. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. - С. 159
7. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. - Минск, 1962. - С. 242
8. Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. - С. 125
9. Былинин В.К. К проблеме поэтики славянского барокко. "Вертоград многоцветный" Симеона Полоцкого. // Советское славяноведение. - 1982. - № 1. - С. 62
10. Там же, С. 58
11. Душечкина Е.В. Царь Алексей Михайлович как писатель. (Постановка проблемы). // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление традиции. - М., 1976. - С. 185-186
12. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. - С. 246
13. Симеон Полоцкий. Вирши. - С. 327
14. Там же, С. 26
15. Рукописный отдел ЦГАДА, ф. 381, № 1800, л. 8-9 об.

16. Рукописный отдел ЦГАДА, ф. 381, № 1800, л.8-9 об.

17. Рукописный отдел ГИМ, Синод. собр. № 287, л. 500 об.

18. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - М.-Л., 1953. - С. 111

19. Там же, С. 129

20. Там же, С. 154

21. Вирши. Силлабическая поэзия ХУП-ХУШ вв. - Л., 1935

22. Илюшин А.А. Песни Земного Рая. (Силлабический перевод и наблюдения над текстом). // Дантовские чтения, 1979. - М., 1977. - С. 231

23. Еремин И.П. Симеон Полоцкий - поэт и драматург. // Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - М.-Л., 1953. - С. 231

24. Звонарева Л.У. Гуманистические традиции белорусской литературы ХУI в. в творчестве Симеона Полоцкого. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. - Киев, 1987. - С. 83

25. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. - С. 129

26. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М., 1979; Конон В.М. От Ренессанса к классицизму. - Минск, 1978.

К.Б.Белохвостова

"Звезда Пресветлая": к вопросу о времени русского перевода и языке оригинала

В XVII в. большой популярностью на Руси пользуются переводные сборники религиозных легенд. Особенное распространение получают произведения богородичного цикла, и среди них "Звезда Пресветлая", являющаяся вторым по своему значению после "Великого Зерцала" собранием легенд, повествующих о чудесах Пресвятой Девы Марии[1]. Это сборник постоянного состава, содержащий 15 глав; каждая глава разделена на статьи - чудеса, всего 138 чудес. Пятнадцатая глава, как о том свидетельствует приписка переводчика к оглавлению, была прибавлена уже в русском переводе и состоит частично из повествований о местных чудесах от икон, о явлениях Богородицы, частично из выписок из других переводных сборников. Легенды "Звезды Пресветлой", как и легенды "Ве-

---

[1] Кроме "Звезды Пресветлой" в это же время переводится "Великое Зерцало", "Грешных спасение" Агапия Критянина; Иоанникий Галятовский составляет свое "Небо Новое", в котором чувствуется влияние таких польских сборников, как "Gwiazda morska"; создается также ряд оригинальных сборников чудес Богородицы, один из которых дошел до нас в рукописи Симонова монастыря, и т.д. См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. СПб., 1903; Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне // ТОДРЛ. М.;Л., 1936. Т. 3; Орлов А.С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII-XVII вв. Л., 1934; Шляпкин И.А. Святой Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 гг.). СПб., 1891; см. также "Описание", составленное Н.П.Поповым (ЧОИДР. 1910).

ликого Зерцала", отражают различные моменты развития культа Богородицы на католическом Западе, в частности, особое почитание праздника Успения и признание исключительной силы за четками и за так называемым "ангельским поздравлением", то есть молитвой "Богородице дево, радуйся".

Самоназвание сборника восходит к символике, сложившейся в лирике средних веков (как религиозной, так и светской)[2]. Из многочисленных цветистых эпитетов, используемых в образном представлении самой Богородицы, и из молитвы ей, выбирает составитель название "Звезда Пресветлая": "Аз же возследую церкви грубный дерзнух именовати ю (Деву Марию - Ю.Б.) Звезду Пресветлую по ея же имени судих и книгу сию чудес ея пресвятых бываемых по различным местам нарещи Звезда Пресветлая"[3].

Из записи переводчика, которая обычно копируется при переписке, мы узнаем, что сборник был переведен в Москве в 1668 году 20 июля простолюдином Никитой. В 1686 году "Звезда Пресветлая" готовилась к печати - об этом говорится в послесловии к подносному списку памятника (БАН.34.3.6). Интересно, что мысль о печатании "Звезды" возникает в разгар полемики о пресуществлении святых даров - эта книга была призвана укрепить позиции сторонников или представителей южно-

---

[2] "... Гимн, приписываемый Готфриду Страсбургскому, называет Марию розою, листом лилии, медвяным напитком, которым услаждалось само Божество, зеркалом блаженства, звездою в сердце и помышлении, что радует любящую душу, как роса, освежает цветы..." (Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., 1874. Т. 3. С. 450).

[3] Текст цитируется по рукописи Научной библиотеки МГУ, 5 Q і 185.

русского просвещения, западников, идеи которых разделялись царевной Софьей и ее приближенными Ф.Л.Шакловитым и князем В.В.Голицыным[4]. Возможно, сборник Агапия Критянина "Грешных спасение", переведенный с греческого языка примерно в это же время, старомосковская партия избрала в качестве противовеса "Звезде Пресветлой", которая так и не была напечатана полностью. Позже несколькими исследователями были опубликованы отрывки, отдельные чудеса сборника, а также краткий пересказ содержания некоторых чудес[5].

----

[4] То, что царевна Софья Алексеевна имела непосредственное отношение к продвижению этого сборника и разделяла взгляды западников, подтверждается посвящением к списку 1686 года, "особо тщательно переписанному и дополненному рассказами из ряда сборников", как о том говорится в вышеупомянутой статье М.О.Скрипиля, а именно - из "Неба Нового", "Великого Зерцала", "Патерика", "Хронографа", "Пролога". Кроме посвящения в этом списке есть еще подносная запись царевне Софье Алексеевне: "Великой государыне благоверной царевне и великой княжне Софие Алексеевне сию книгу собрания чудес Пресвятыя Богородицы, с иными прибранными повестьми и с поучениями ея царскому пресветлому величеству в поклонении поднесли: Новодевича Монастыря подъячево Оськи Титова бедно осиротственныя ево дочеришки: Верка, Надежка и Любка".

[5] См.: Адрианова-Перетц В.П. Переводные западные повести // История русской литературы. М.;Л., 1948. Т. 2, ч. 2. С. 406-408; Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. Стб. 1346; Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав 1-9 июня 1910 г. Киев, 1910. С. 80-99; Перетц В.Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Санкт-Петербург 13-28 февраля 1911 г. Киев, 1912. С. 155-171; Сиповский В.В. Русские повести XVII-XVIII вв. СПб., 1905. С. 42-44.

В настоящее время нами найдено, описано и проанализировано 103 списка "Звезды Пресветлой" конца ХУП-начала XX вв. (ИРЛИ - 36, ГПБ - 35, БАН - 29, МГУ - 3). Однако это далеко не все рукописи. Учитывая, что нами не рассматривались еще собрания ГБЛ, ГИМ и ЦГАДА, можно предположить, что существует еще примерно столько же списков. Точнее назвать их общее количество пока не представляется возможным, так как "Звезда Пресветлая" не вошла ни в существующие библиографии древнерусской повести[6], ни в описания рукописных собраний.

Несмотря на такое множество сохранившихся списков, что свидетельствует о большой популярности сборника в русской письменности и искусстве[7], в научной литературе до недавнего времени не было ни одного специального исследования, посвященного этому памятнику. Он упоминался лишь в обзорных статьях или для сравнения с другими переводными произведениями богородичного цикла и с русскими повестями религиозного содержания. В этих работах поднимались такие вопросы изучения сборника, как общее количество списков, время перевода "Звезды" на русский язык, период ее наибольшего распространения, художественные особенности и основные принципы построения легенд и т.д.[8]

---

[6] Назаревский А.А. Библиография древнерусской повести. М.;Л., 1956.

[7] Некоторые сюжеты "Звезды Пресветлой" использовались в иконописи, но это тема, выходящая за рамки данной статьи и требующая отдельного исследования.

[8] См.: Адрианова-Перетц В.П. Переводные западные повести; Огиенко И.И. Отражение в литературе "Неба Нового" Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника ХУП века. Воронеж, 1912; Скрипиль М.О. Повесть о Савве Грудцыне; Шляпкин И.А. Святой Димитрий Ростовский и его время; Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 500-511 и т.д.

Последняя работа, целиком посвященная "Звезде Пресветлой", - статья Поклонской М.Р. "Рукописная традиция сборника Звезда Пресветлая"[9] имеет обобщающий характер и отдельно на рассматриваемых в данной статье вопросах не останавливается.

Неоднократно обращались исследователи к вопросу о точном годе перевода памятника на русский язык. Сведения об этой дате ученые брали из записи переводчика. В предисловии к большинству списков год перевода означен 7176 (1668). Но есть списки, в которых указывается другой год. Так, Буслаев Ф.И. упоминает перевод "Звезды Пресветлой" 1686 года, в списке ОИДР назван 1669 год, в одной рукописи конца XVII века (собрание графа Толстого) - 1683 год[10], наконец, в списке Синодальной Библиотеки № 525 начала XVIII века год перевода - 1706. Скорее всего, разные годы перевода - результат ошибок или описок переписчиков, а не свидетельство существования нескольких самостоятельных переводов. Для проверки достаточно сравнить выше названные списки с теми, в которых назван 1668 год перевода (а таких рукописей огромное количество). В Ленинграде, в Государственной Публичной Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина хранятся два из названных нами списков. Это рукопись ОЛДП Q 620, в предисловии к которой указан 1669 год перевода, и рукопись ОЛДП Q 532, в которой уже в конце сделана приписка: "Начата же бысть преписыватися сия душеполезная книга зовомая Звезда Пресветлая во 7195 (1687) году, а совершена 7196 (1688)...", а в предисловии к этому списку год перевода не указан. Поскольку сравнение этих двух списков с теми, в предисловии к которым год перевода означен 1668, не выявило каких-либо особенностей, указывающих на

---

[9] Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 175-192.

[10] См. также: Галахов А. История русской словесности, древней и новой. М., 1863. Т. I. С. 190-193.

то, что это самостоятельный перевод или другая редакция, то можно предположить, что в первом случае просто перепутаны "зело" и "земля" ("6" и "7"), а во втором указан не год перевода, а год, когда "Звезда Пресветлая" переписывалась, то есть дата самого списка.

Наименее освещен в научной литературе вопрос о латинском (польском?) оригинале сборника. Так, В.Н.Перетц говорит только, что оригинал утерян. Из записи переводчика, которая является чуть ли не единственным источником сведений о сборнике, мы узнаем, что простолюдин Никита перевел "Звезду Пресветлую" с белорусского языка. Исследователи считают, что белорусский текст явился своего рода посредником между западным оригиналом и русским переводом. Об этом тексте-посреднике нам известно очень мало. Соболевский, ссылаясь на "Розыскные дела о Шакловитом" говорит, что это была "печатная книга на белорусском языке, до нас не дошедшая, но находившаяся в 1689 году у князя В.В.Голицына". Книга была без заглавного листа и начиналась оглавлением "Звезды Пресветлой"; она была оценена довольно высоко – в шестнадцать алтын[11]. Никаких следов этой печатной книги нами пока не найдено. Библиотека князя Голицына была передана в Мастерскую палату, а дальнейшая ее судьба неизвестна. Нет никаких сведений об этой печатной книге ни в научной, ни в справочной литературе (напр. в "Библиографическом списке белорусских старопечатных изданий), что позволяет ставить под сомнение существование белорусского текста вообще, тем более, что ни в одном из изученных нами списков нет следов белоруссизмов[12].

---

[11] Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIУ-ХУП вв. С. 222-224.

[12] В.П.Адрианова-Перетц в "Переводных западных повестях" говорит о том, что белорусским в ХУП веке назывался украинский литера-

В вопросе об оригинале "Звезды Пресветлой" исследователи сходятся на мнении, что он был западно=европейского происхождения, на что, в частности, указывает лексика чудес, изобилующая географическими названиями. События некоторых чудес происходят "во испанской земли, близ веси нареченной Аринез", в "земли ческой", "земли галанской", "в римских странах", "во граде Париже", "во граде, нарицаемом Берлин", в Лиссабоне и т.д.

Язык оригинала считался предположительно латинским или польским. П.В.Владимиров, упоминая о "Звезде Пресветлой"в работе, посвященной другому переводному сборнику богородичных легенд, "Великому Зерцалу", утверждал, что "Звезда" - несомненно переводное произведение, и в качестве доказательства приводил польские слова, встречающиеся в тексте: "малженство" и "стрый"[13].

В одном из списков начала ХУШ в. есть интересная описка или, возможно, сознательная замена, сделанная переписчиком в записи переводчика. Это сборник Усть=Цилемского собрания Пушкинского дома, № 143, датированный 1709 годом - на первом листе в левом углу рамки писец киноварью проставил год. Этой датировке не противоречат водяные знаки - голова шута с семью бубенцами с литерным сопровождением "Н ". Рукопись в 4-ку, 143 лл., написана полууставом; без переплета, дефектная - некоторые листы порваны с повреждением текста, в результате чего текст обрывается на ч. 5 гл. 15, а также нет чудес 3 гл. 14 и 1 гл. 15. По составу этот сборник отличается от принятого

продолж. сноски 12

турный язык. Кроме того не следует забывать, что далеко не все белорусские издания вошли в справочники.

[13] Владимиров П.В. "Великое Зерцало" (Из истории русской переводной литературы ХУП века). М., 1884. С. 32.

нами за основу, во-первых, чудом 4 гл. II (это "чудо о пастуховой дщери", предположительно имеющее две редакции и представленное здесь во второй, менее распространенной редакции) и, во-вторых, записью переводчика: "В царствующем великом граде Москве от создания мира 7176 (1668) месяца июля в К (20) день любви твоей читателю честный всех благ желательный во Христе брат грешный простолюдин Никита перевел с латинского (разрядка наша - Ю.Б.) преводу во славу Великому Богу и Пресвятой Богородице". Для сравнения приведем текст записи переводчика из предисловия, напечатанного А.И.Соболевским: "Венец разумный, сплетенный ангельским гласом Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, от белорусского (разрядка наша - Ю.Б.) языка преведены и, елико возможно, по творению их расположены, в пользу инокам и бельцем, в царствующем граде Москве от создания миру 7176 (1668), июля в 20 день..."

Из предисловий других списков мы также узнаем, что перевод сделан с белорусского языка. Список 1709 года тоже не является прямым переводом с латинского (польского?) - сравнение его текста с несколькими другими, в предисловии к которым сказано, что простолюдин Никита перевел из "белорусской книзи", не выявило особенностей, присущих только этому списку. Можно предположить, что переписчик (кто он был - сказать трудно, так как в тексте о нем сведений нет, а есть только более поздняя владельческая запись: "Сия книга приказныя избы подъячево Афанасия Андреевича по реклу Самойлова") был знаком если не с самим оригиналом "Звезды Пресветлой, то хотя бы с белорусским текстом, в котором могли быть какие-то ссылки на оригинал. Проверить это предположение не представляется возможным, так как белорусский текст был утерян, очевидно еще в конце ХVII-начале ХVIII вв.

Таким образом, вопросы о западно-европейском оригинале "Звезды Пресветлой" и о белорусском тексте-посреднике остаются открытыми.

В.В. Калугин

"Русской природной язык"
в системе религиозно-культурных ценностей раннего старообрядчества

Языковая программа протопопа Аввакума Петрова изложена в "Похвале русскому природному языку" (ПС. С. II2; РИБ. Т. 39. Стб. I5I) и в обращении к царю Алексею Михайловичу в "Книге толкований и нравоучений" (КТН. С. 97-98; РИБ. Т. 39. Стб. 475-476).[1] Она давно и хорошо известна в науке. Исследователи неоднократно отмечали ориентацию писателя на "русской природной язык" и просторечие, его демонстративное пренебрежение красноречием и "виршами философскими", давали оценку этим лингвистическим явлениям. Тем не менее при знакомстве с источниками по-прежнему возникают вопросы. Что заставило вождя церковной оппозиции в переломный момент истории страны, когда русское общество раскололось на два непримиримо-враждебных лагеря, уделить внимание, казалось бы, частной проблеме и высказать свои взгляды на язык? Что понимал автор под литературным языком и индивидуальным стилем? В чем Аввакум выступал как традиционалист, а в чем он был новатором? Какое место занимают его заявления в старообрядческой ментальности? Есть и другие до конца не выясненные вопросы. Постараемся разобраться в них, ведь перед нами первый лингвостилистический манифест русского писателя, получившего мировую известность.

---

[1] Условные обозначения использованных источников и литературы см. в конце статьи. Цитаты в параллельных с РИБ. Т. 39 местах приводятся по ПС и КТН.

С этой работой до ее публикации взяли на себя труд ознакомиться О.В. Чумичева, Е.М. Юхименко, Л.А. Янковская. Искренне благодарен им за внимание и рекомендации.

Библейская теория языков
и лингвистические декларации протопопа Аввакума

Аввакум испытал на себе сильнейшее влияние паулинизма - идей святого апостола Павла. Основой паулинизма является свобода, с одной стороны противопоставленная системе внешних норм и запретов, а с другой - произволу (Клибанов. В печати). Протопоп избрал деяния святого Павла образцом для подражания. Он постоянно обращался в своем творчестве к апостольским писаниям. Ключом к пониманию его лингвобогословской концепции служит I-е Послание к Коринфянам апостола Павла, главы XIII и XIУ. Писатель процитировал его в "Похвале русскому природному языку" (ПС. С. II2; РИБ. Т. 39. Стб. I5I) и более пространно в "Книге толкований и нравоучений" (КТН. С. 97-98; РИБ. Т. 39. Стб. 475-476). Выдержка из этого места Послания приведена и рассмотрена в "Наказании" Ефрема Сирина, которое находится в почитаемом Аввакумом сборнике творений Ефрема и аввы Дорофея (Ефрем Сирин и авва Дорофей. I652. Л. 5I первой фолиации). Отсюда же, точнее из поучения Дорофея "О еже не судити искреннему" (Там же. Л. 67об.-68 второй фолиации), он дословно сделал большую выписку и поместил ее в качестве вступления к "Пустозерскому сборнику" под знаменательным названием: "Поучение преподобного отца нашего аввы Дорофея о любви" (ПС. С. 9-I0; см. также с. 230, 248-249). В структуре рукописи вступление перекликается с послесловием, прославляющим "русской природной язык". И это вовсе не случайно.

Прежде всего, в I-м Послании к Коринфянам утверждается превосходство христианской любви над человеческими и ангельскими языками, пророчеством и другими духовными дарами (ОБ I58I г. XIII, I-I3, л. 36г-37а). К этой заповеди восходит важнейшее положение в декларациях Аввакума: требование любви к русскому языку и народу. Взяв за основу апостольское предание, писатель сделал программное заявление в "Похвале русскому природному языку": "Вот, что много разсуждать: не ла-

тинъским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным, коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хощет, того ради я и не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русскаго" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151).

Далее, в 1-м Послании к Коринфянам (ОБ 1581 г. XIV, 5, л. 37а) противопоставлено пророчество как предсказание на понятном народу языке глоссолалическому общению не с людьми, а с Богом и провозглашено превосходство пророка над полиглотом, потому что языки без истолкования никого не наставляют на путь спасения. По свидетельству апостола Павла, "аще бо помолюся [незнакомым - В.К.] языком, дух мой молится, а ум мой без плода есть" (Там же. XIV, 14, л. 37б). Поэтому "в церкви хощу пять словес умом моим глаголати, да и ины пользую, нежели тмы словес языком" (Там же. XIV, 19, л. 37б), то есть "в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на [незнакомом - В.К.] языке". Старообрядцы использовали эти слова в качестве доказательства своей правоты, отстаивая литургическое достоинство церковнославянского языка и осуждая богослужение на непонятной народу латыни. Аввакум в "Послании отцу Ионе", ссылаясь на апостольское высказывание (Там же. XIV, 6-9, л. 37а-б), писал о необходимости "разумно в церкви пети и прочитат" и ставил превыше всего "разум" и "силу глагола", иначе говоря доступный всем и каждому смысл священного слова (РИБ. Т. 39. Стб. 897).

Особенно близко было Аввакуму то место 1-го Послания к Коринфянам (ОБ 1581 г. XIV, 22, л. 37б), где языки истолкованы как знамение для неверующих, а пророчество объяснено как знамение для верующих. Вождь церковной оппозиции претендовал на роль пророка и проповедника идеалов вселенского православия. Обращаясь ко всем обиженным и угнетенным на Руси, к тем, кому было чуждо губящее душу "многоречие красных слов" (РИБ. Т. 39. Стб. 821), он стал пророчествовать на своем "природном" языке. В "Книге толкований и нравоучений", после

прославления русского языка и духовной любви, после обличения царя Алексея и несбывшегося предсказания скорого торжества старой веры, писатель-пророк во всеуслышание возвестил миру: "Тако глаголет Дух Святый мною, грешным рабом своим..." (КТН. С. 98; РИБ. Т. 39. Стб. 476, ср. стб. 871).

Связь деклараций протопопа Аввакума с библейской теорией языков очевидна.[2] Богословская лингвистика средневековья утверждала, что блаженной эпохой в истории человечества было то время, когда на земле существовал только один язык (ОБ 1581 г. Бытие XI, 1, л. 4г). Самым ранним вариантом теории моногенеза, также отраженной в древнегреческой загадке царя Эдипа (согласно которой у человека был один язык - голос), можно считать возникшее около 3-го тысячелетия до н.э. шумерское предание о тех временах, когда весь мир, все люди вместе славили бога Энлиля одним языком (Иванов. 1981. С. 62). Мнения ученых прошлого по вопросу о праязыке разделились. Древние авторы - Ориген, блаженный Иероним, Августин, Диодор, Евсевий и другие - отдавали пальму первенства одному из семитских наречий. Византийский хронист Георгий Амартол доказывал, что мировые языки произошли из еврейского. Этот же взгляд разделял любимый Аввакумом царь Иван Грозный в "Послании польскому вице-регенту в Лифляндии А.И. Полубенскому" (ПИГ. С. 198). Но славянские книжники знали и другую точку зрения, позволявшую оспорить идею превосходства греческого, латинского и еврейского языков над всеми другими. Ранневизантийский писатель Феодорит Киррский, болгарин черноризец Храбр (Сказания. С. 103, 185, примечание 4) и вслед за ними Аввакум в сочинении "Снискание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека"(ПС. С. 110;

---

[2] Лингвобогословские теории генезиса мировых языков рассмотрены в исследованиях: Arens. 1955; Borst. 1957; Панченко. 1984. С. 44, 88.

РИБ. Т. 39. Стб. 682) считали, что праязыком был сирийский. По сравнению с ним все остальные языки были вторичны, а значит, и равноправны. В древнеславянской рукописной традиции эта версия получила неожиданное развитие. В сербских списках популярного в средневековье "Сказания о писменех" черноризца Храбра сообщается, что праотец Адам говорил "рушшкимь езикомь" (Stipčević. 1964. S. 53-54, 56). Разумеется, перед нами вторичное чтение, позднейшая редакция текста. Однако такое переосмысление полностью отвечало распространенным в прошлом взглядам, согласно которым Московская держава признавалась единственной хранительницей чистой веры Христовой, а русский язык провозглашался богоизбранным и боговдохновенным.

Библейская теория моногенеза учила, что человечество утратило "языковой рай" во время вавилонского столпотворения. Бог разделил единый язык на множество языков и наречий, и строители, перестав понимать друг друга, рассеялись по земле (ОБ 1581 г. Бытие XI, 1-9, л. 4г-5а). Аввакум усматривал в этом событии прообраз современной ему действительности. Он язвительно сравнивал порядки, царившие на строительстве вавилонской башни, с поступками своих противников, искавших мирской мудрости. "Вот, дьявольския дети-альманашники, смотрите-тко на начальников-тех своих, на Неврода с товарищи, что над собою зделали. А работы тоя было, а нужи тоя терпели делаючи. И роженице-жене дни не дадут полежать, оставя младенца, бедная, поволокись на столп с кирпичем или с известью. И робенок, бедной, трех годов, потащись туды же с кирпичем на столп. Так-то и нынешние алманашники, слыхал я, мало покоя имеют себе. И срать поидет, а в книшку поглядит: здорово ли высерется. Бедные, бедные, как вам не сором себя! Оставя промысл Творца своего да дьяволу работаете, невродяне, безчинники" (ПС. С. 110; РИБ. Т. 39. Стб. 682).

Многоязычие, таким образом, есть проклятие Божие, наказание, постигшее род людской за гордыню и нечестие. В космосе библейской

истории эта кара по степени тяжести и значению в судьбе человечества подобна изгнанию Адама и Евы из рая и всемирному потопу. "Искупление языков" совершилось в новозаветную историю, в день Пятидесятницы, когда вместо единого языка Ветхого Завета апостолы благодатью Святого Духа получили дар языков: способность возвещать боговдохновенную истину на всех мировых языках (ОБ 1581 г. Деян. II, 1-13, л. 1в).

Между прочим, первые вожди старообрядчества, любившие сравнивать себя с апостолами, имели дар языков в прямом смысле этого слова. По царскому указу, церковным оппозиционерам Епифанию, Лазарю, Федору и Стефану Черному дважды были вырезаны языки. Однако они получили свыше чудесное исцеление, которое описал и использовал для пропаганды старой веры Аввакум. Сам он искренне жалел, что не сподобился "таковаго дара" (РИБ. Т. 39. Стб. 706, 711). После первой казни в 1667 г. попу Лазарю явился "пророк Божий Илиа и повеле ему о истине свидетельствовати. Он же выплюнул изо уст своих кровь и начат глаголати ясно, и бодре, и зело стройне (Там же. Стб. 705; см. стб. 710). Богородица старцу Епифанию "отверзла уста и язык даде, и учал говорит ясно" (Там же. Стб. 712; см. стб. 707, 711). После второго "урезывания" языков в 1670 г. Лазарь, помолившись, обратился к инквизитору полуголове Ивану Елагину со словами: "Мужик, мужик, скажь царю: Лазарь без языка говорит и болезни не чюю" (Там же. Стб. 714; см. стб. 717-718). Богоматерь вновь явилась Епифанию "и показала ему оба языка: московской и пустозерской; он же един взял и в рот свой положил. И с тех мест стал говорить чисто и ясно, и язык совершен обретеся" (Там же. Стб. 718; см. стб. 716).

Библейская теория языков также отразилась в апокрифах. "Сказание о Псалтири" известно в рукописях под разными заглавиями и без них. Псалтирь, наряду с Часословом, являлась главным учебным пособием в Древней Руси. По ней в средневековье (а в старообрядческой среде и поныне) учились читать по-церковнославянски, запоминая на-

изусть многие песнопения. Поэтому авторитет даже апокрифа об этой книге был велик. Из "Сказания о Псалтири" читатель узнавал, что Давид, взойдя на царство, создал хор для исполнения псалмов. Он избрал от священного Левиина колена четырех начальников. Каждый из них стоял во главе 72 певцов. Это число совпадало с числом 72 строителей в Вавилоне: от племени Сима 25, от Хама 32, от Иафета 15. Но если столпотворение привело к разделению народов и их праязыка, то создание Псалтири знаменовало объединение человечества и предшествовало появлению единого языка: "...Въ последняя лета всакъ езыкъ славити хощетъ Бога единогласно" (Яцимирский. 1909. С. 291). Для многих в России это последнее время наступило с началом церковных реформ патриарха Никона.

Протопоп Аввакум развил теорию моногенеза применительно к проблемам церковного раскола. В старообрядческой модели мира все народы, за исключением "ревнителей древлего благочестия", отступили от православия, а следовательно, они сами и их языки лишились новозаветной благодати. На земле вновь остался только один угодный Богу язык (в едином древнем значении слова - "речь" и "народ, нация") - и это "русской природной язык". Идея мессианства и величия Руси как последнего оплота вселенского православия, известная со времен теории "Москва - Третий Рим", возродившейся в старообрядческой литературе, оказалась дополненной положением о богоизбранности "русского природного языка".

Внешним поводом церковного раскола явились лингвистические разногласия между традиционалистами и реформаторами. Обращаясь к истории, старообрядцы убеждались в том, что никоновская книжная справа есть не что иное, как очередная попытка дьявола победить ненавистный ему язык правой веры. Борьба против церковнославянского языка началась с момента его появления и, по сути, никогда не затухала. В известном смысле можно сказать, что история церковнославянского язы-

ка - это история его защиты и прославления.

Защита и прославление церковнославянского языка

Лингвистические декларации протопопа Аввакума Петрова уходят корнями в IX в. Это была эпоха славянского просвещения, когда солунские братья Константин-Кирилл и Мефодий отстаивали литургическое достоинство созданного ими литературного языка. Их противники, так называемые "триязычники", считали, что богослужение можно совершать только на трех священных языках - греческом, латинском и еврейском. Их главным аргументом была дощечка с надписью над головой распятого Христа. Понтий Пилат написал на ней на этих языках "Иисус Назарянин, Царь Иудеискыи" (ОБ 1581 г. Ин. XIX, 19-20, л. 54г). Первые славянские полемисты, и среди них черноризец Храбр, доказывали, что славянские письмена святы и достойны почитания, потому что их создал святой муж - Кирилл Философ. Грекофилам же без околичностей напоминалось, что греческую азбуку придумали язычники эллины (Черноризец Храбър. 1980. С. 137-138; см. также: Панченко. 1984. С. 88-90). Ее изобретение представлялось славянам-неофитам как дело человеческое, как итог длительного труда многих людей. Появление славянской грамоты было овеяно ореолом чуда и осмыслялось как мгновенное прозрение праведника в результате божественного откровения. Об этом прямо говорится в "Житии Кирилла": "Шьд же Философь, по прьвому обычаю на молитву се въдасть, и с инеми поспешникы. Въскоре же Богь ему яви, послушае молитвы своих рабь, и абие сложи писмена, и начеть беседу писати Евангелску..." (Климент Охридски. 1973. С. 104). В переводе на русский язык этот рассказ выглядит так: "Пошел же Философ и, по старому обычаю, встал на молитву вместе с другими помощниками. И вскоре Бог, внимая молитвам своих рабов, открыл ему [их - В.К.], и он сразу сложил буквы и начал писать Евангельскую беседу...". Борьба с "триязычниками" и защита духовного наследия солунских братьев подвигли их адептов заявить об исключительности и богоизбранности

славянской письменности. В "Прогласе к Евангелию", древнейшем стихотворном произведении, ученик Мефодия Константин Преславский обратился ко всему славянскому миру с призывом: "Услышите, словени вси! Даръ бо есть от Бога сь дань... Слышите, словенскь народь вьсь, слышите! Слово от Бога бо приде" (Иванов. 1970. С. 339-340).

Аввакум читал памятники Золотого века болгарской литературы (см., например: Сарафанова-Демкова. 1963. С. 367-372). Влияние "Жития Кирилла" и черноризца Храбра на него очевидно. Но протопоп, стремясь возвеличить свой "природной" язык несколько изменил традиционную агиографическую версию. Учителем именно русского (а не "словенского") языка, считал писатель, был сам Христос. Он передал через Кирилла и Мефодия "грамоту нашим языком", лучше которого может быть только речь ангелов. "Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас Бог не менше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чево же нам еще хочется лутче тово? Разве языка ангельскова? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475).

Все эти вопросы, бывшие животрепещущими в первые десятилетия старославянской письменности, в ХУП в. вновь приобрели современность и остроту. Древняя Русь в конце ее истории вернулась к тем же жгучим лингвобогословским проблемам, которые стояли перед славянскими народами у истоков просвещения. Подобно "триязычникам", апологеты Брестской унии 1596 г. уверяли, что церковнославянский язык не может быть языком богослужения, науки и культуры. Крестовый поход против него объявил ученый иезуит Петр Скарга. Он безапелляционно заявил, что вне греческого и латинского языков не может быть никакой науки. Поэтому знание славянского языка никогда никого не сделает ученым (Стельмашенко. 1912. С. 190-191).

Восточнославянские писатели достойно ответили на вызов набиравшей силу контрреформации. Весь ХУП в. - это "стоительство" грамматики, гальванизация церковнославянского "красноречия" - этой латин

Великой, Малой и Белой Руси (Панченко. 1984. С. 43). Просвещенный европеец Г.-В. Лудольф, проживший в Московии более года - в 1692-1694 гг., констатировал, что в России "невозможно ни писать, ни рассуждать по каким-нибудь вопросам науки и образования, не пользуясь славянским языком" (Лудольф. 1937. С. 113). Лудольф не одинок в своем мнении. Из разных русских и иностранных источников известно, что церковнославянский язык мог восприниматься как функциональный эквивалент латыни, как язык ученого сословия (Успенский. 1985. С. 111-113).

Теоретический ответ контрреформаторам был дан значительно раньше. Малорусский писатель конца ХУI - начала ХУП вв. Иван Вишенский, полемизируя со Скаргой, доказывал первенство церковнославянского языка во всем мире. При этом особо подчеркивалось его превосходство над греческим и латинским языками (Вишенский. 1955. С. 24). "Словянский" язык избран и любим Богом. Поэтому дьявол, сторонник латыни, воздвиг на него вражду со стороны католиков и униат. В полемическом сочинении "Книжка" Вишенский писал: "Ато для того диавол на словенский язык борбу тую мает, зане ж ест плодоноснейший от всех языков и Богу любимший: понеж без поганских хитростей и руководств, се ж ест кграматик, рыторык, диалектик и прочих коварств тщеславных, диавола въместных, простым прилежным читанием, без всякого ухищрения, к Богу приводит, простоту и смирение будует и Духа Святого подемлет" (Там же. С. 23). Достоинство "словянского" языка заключается в том, что он "плодоноснейший от всех языков и Богу любимший", "пред Богом честнейший", "спасителный" и святой (Там же. С. 23, 24, 192, 195). Этот язык является основным средством выражения боговдохновенной истины. Поэтому на нем невозможны ложь и соблазн. В "Зачапке [споре - В.К.] мудраго латынника з глупым русином" Вишенский пришел к выводу, что "в языку словянском лжа и прелесть его [дьявола - В.К.] никакоже места имети не может", так как он "истинною, правдою Божиею основан,

збудован [создан - В.К.] и огорожен есть" (Там же. С. 194). По этой причине конечная цель каждого христианина, спасение души, немыслима без "словенского" языка: "...Хто спастися хочет и освятитися прагнет [жаждет - В.К.], если до простоты и правды покорнаго языка словенскаго не доступит, ани спасения, ани освящения не получит" (Там же. С. 194). Бесспорным преимуществом "словенского" языка являлось то, что в отличие от невразумительной простому народу латыни он интернационален и понятен даже простолюдинам: "...И наподленнейший в разуме языка словенскаго русин, либо сербин, или болгарин ведает и разумеет, чем спастися может, если только сам восхощет" (Там же. С. 191).

Идеологические убеждения Вишенского и Аввакума обнаруживают заметное сходство (Робинсон. 1974. С. 316, 319-341, 346, 348, 350-353, 361). Оно предопределено общностью вопросов, на которые традиционалистам приходилось отвечать в условиях церковного раскола, в одном случае вызванного Брестской унией, в другом - реформами патриарха Никона. В этой связи интересно сравнить высказывания о языке первых вождей старообрядчества с лингвистическими идеями знаменитой "Книги о вере". Это сочинение, восходящее к труду неизвестного киевлянина, было издано на Московском Печатном дворе в 1648 г. В предисловии к нему прославляется богоугодный "словенский" язык и осуждаются все изменившие этому духовному богатству вследствие гордыни - первого из семи смертных грехов. "Мнози же и от наших, гордостию превознесшеся, языком словенским гнушаются, в нем же крестишася и сподобишася благодати Божия, иже широк есть и великославен, совокупителен и умилен, и совершен паче простаго и лятскаго обретается, и имеет в себе велию похвалу не токмо от писаний богословских и песней церковных, з греческаго им переведеных, но и от божественыя литургии и иных таин, иже богоугодным тем языком в Великой и Малой Русии, в Сербех и Болгарех и по иным странам действуются. И мнози

ыне, свой хлеб и сокровища духовная во чтении и поучении изъобильных книг словенских оставивше, за чюжий, иже смертоносным ядом устроены, хлеб хапаются" (Книга о вере. 1648. Л. 3-3 об.). "Хапанье" чужого духовного хлеба характерно для всего XУП в., когда на смену искушенного в церковных творениях книжника пришел литератор-интеллектуал западноевропейской ориентации. Новым веяниям и тенденциям "Книга о вере" противопоставила "словенский" язык. Он определен как интернациональный язык православной церкви, обладающий боговдохновенным достоинством и совершенством норм, а потому превосходящий "простой", народный язык и "лятский", то есть польский, язык, экспансия которого возросла на юго-западе Руси в XУП в.

Во время Никоновой книжной справы отношение к "словенскому" языку для многих в прямом смысле слова превратилось в вопрос жизни или смерти. Предисловие к "Книге о вере" приобрело исключительную остроту и злободневность. Его лингвистические идеи развивал монах Савватий в "Челобитной царю Алексею Михайловичу", в которой он обвинил никоновских справщиков в том, что они умышленно портят святые книги (Три челобитные. 1862. С. 35-36). Один из лидеров московской старообрядческой оппозиции инок Авраамий, земляк, любимый ученик и духовный сын Аввакума, использовал похвалу "словенскому " языку в полемическом произведении "Христианоопасный щит веры против еретического ополчения" (Материалы. Т. 7. С. 14-15). Писателя вполне удовлетворило мнение авторитетного сочинения, отвечавшее его взглядам, и он почти буквально заимствовал приведенное выше славословие (Панченко. 1973. С. 97-98; Робинсон. 1974. С. 336-337). Хорошо знал его и Аввакум. В "Книге бесед" протопоп внушал читателям, что "своеволнии отметницы славенска языка", этой сокровищницы вечных истин и непреходящих ценностей, являются "истовыми слугами антихристовыми" (РИБ. Т. 39. Стб. 324). Однако в лингвистических декларациях он не противопоставлял понятия "простое, разговорное" и "книжное, словен-

ское", как это сделано в "Книге о вере", а объединил их в одной речевой стихии - "русском природном языке".

"Русской природной язык"

В Древней Руси "природным" языком называли церковнославянский. Князь А.М. Курбский в "Послании киевскому воеводе Константину Острожскому" рассказывал о своем переводе сочинений Иоанна Златоуста с латыни "на вожделенныи и любимы праотец твоих прирожденныи язык словенскии" (РИБ. Т. 31. Стб. 412). Инок Савватий встал на защиту "природнаго и пространнаго своего славенскаго языка" (Три челобитные. 1862. С. 35). Однако Аввакум Петров имел в виду не только церковнославянский язык. Его "русской природной язык" характеризовался конкретными признаками. Он был сложен по составу, стабилен, традиционен, обязателен для всех членов национального коллектива и универсален - употреблялся в церкви, быту и культурном обиходе. Писатель раскрыл такое понимание родной речевой стихии в "Книге толкований и нравоучений", в обращении к царю Алексею: "Говори своим природным языком; не уничижай ево и в церкве, и в дому, и в пословицах" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Но ведь в православном храме применяется церковнославянский, а в обиходе используется русский язык. Они имеют разное происхождение: соответственно южно- и восточнославянское. Тем не менее Аввакум видел в них единое целое. В чем тут дело?

Называя церковь сферой употребления "природного" языка, Аввакум провозглашал генетическое единство церковнославянского и великорусского языков. Он рассматривал их как две функциональные разновидности одного языка, применявшиеся в разных сферах общения - церковной и гражданской (ср.: Робинсон. 1974. С. 340-341, 349, 351, 360). Такая точка зрения существовала задолго до протопопа Аввакума и имела устойчивую традицию (см., например: Засадкевич. 1883. С. 192-204; Соболевский. 1903. С. 36-37; Успенский. 1985. С. 107-109). Среди его предшественников, считавших старославянскую письменность русской,

был Епифаний Премудрый. Используя аргументы черноризца Храбра, он доказывал в "Житии Стефана Пермского", что "русскаа грамота честнейши есть еллиньскиа, свят бо мужь сотворил ю есть, Кирила реку Философа, а греческую алфавиту еллини некрещени, погани суще, составливали суть" (Епифаний Премудрый. 1897. С. 72). На этом же основании утверждалось превосходство изобретенной Стефаном пермской азбуки над греческой (Там же. С. 72). Еще более категоричен был автор "Сказания о славянской письменности". Он заявил о богооткровенности русской грамоты, существовавшей до Кирилла Философа и использованной им для перевода греческих текстов на русский язык. В "Сказании" мы читаем: "...Грамота руская никим же явъленна, но токмо самим Богом вседеръжителем, Отцем и Сыном и Святым Духом. ...Грамота руская явъленна Богом и дана в Корсуне русину, от него же научися Костянтин Философ, оттуду же сложив и написав книги руским языком... Той же муж живяше благоверно: постом, молитвами в чистой вере, един от рускаго языка явися прежде християнын, неведом же никим отинюд есть" (Мареш. 1963. С. 174-175). Этот рассказ обязан своим происхождением загадочному месту в "Житии Кирилла". В нем сообщается, что Философ нашел в Крыму, в Херсонесе (Корсуне), "Евангелие и Псалтирь, рушкым писменем писано, и человека обреть, глаголюща тою беседою; и беседовавь с нимь и силу речи приемь [понял смысл речи – В.К.], своеи беседе прикладае различие писмень, гласнаа и съгласнаа, и к Богу молитву дрьже, въскоре начеть чисти [читать – В.К.] и сказовати" (Климент Охридски. 1973. С. 96). Как бы ни толковали эти слова исследователи (обзор предположений см. в кн.: Сказания. С. 115-117), очевидно одно: в прошлом "рушький язык" осмыслялся как язык русского народа. На этом языке говорил праотец Адам и на нем еще до Кирилла и Мефодия существовали библейские книги. Идея богоизбранности и боговдохновенности русского языка стала особенно актуальной со времени Никоновой книжной справы.

Позиция Аввакума, видевшего в русской и церковнославянской языковых стихиях единое целое, в общем традиционна. Так же оценивали языковую ситуацию в Московской Руси и другие книжники. В "Повести о Петре, царевиче ордынском", написанной в XIУ-XУ вв., упоминается о том, что в XIII в. в Ростовском Успенском кафедральном соборе "левый клирос гречески пояху, а правый русский" (ПЛДР. 1984. С. 22). Разумеется, в соборе пели по-церковнославянски, но для автора "Повести" это русский язык. В этом же смысле надо понимать и запись XУП в. на пергаменной церковнославянской книге "Часослов с добавлениями и Шестоднев служебный" 2-й половины XIУ в.: "Часослов в тетратех, писан на харт[и]и руским языком" (Тип-48. Л. I).

Подобную точку зрения на "тьнчаишии и краснеишии рушкыи езыкь" (Ягич. 1896. С. 108) высказывали некоторые иностранцы. Отождествляли русский язык с церковнославянским и признавали его первенство в семье славянских языков сербо-болгарский ученый Константин Костенческий в известном грамматическом трактате "Сказание изьявленно о писменех" XУ в. (Там же. С. 108-110; ср. с. 88-91), польский историк и поэт Матвей Стрыйковский в изданной в 1582 г. знаменитой "Хронике польской, литовской, жмудской и русской" (Striykowski. 1582. P. 109), английский историк и посол в России Джильс Флетчер в описании Московии 1591 г. (Флетчер. 1905. С. 56, 100; ср. с. 111) и другие авторы. Интересно мнение хорватского писателя Юрия Крижанича, современника протопопа Аввакума. В созданном в Сибири сочинении "Граматично изказанje об руском jезику" он утверждал, что язык книг и православного богослужения ошибочно "зоветсе словинским: гди по правде морал би се зват руским", то есть ошибочно "зовется словенским, в то время как по правде он должен был бы называться русским" (Крижанич. 1859. С. I, текст грамматики; Толстой. 1976. С. 185). Неразличение русского и церковнославянского языков, осмысление их как единого целого прослеживается в разных грамматических

теориях вплоть до начала XIX в., когда архаист А.С. Шишков и его сторонники будут доказывать субстанциональную общность понятий "русское" и "славенское" (Успенский. 1985. С. 175-183).

Мысли Аввакума предвосхитили положение лингвистической программы В.К. Тредиаковского о полифункциональности литературного языка, основанного на естественном употреблении (Там же. С. 121). В "Слове о витийстве" 1745 г. профессор элоквенции Тредиаковский выделил следующие сферы функционирования "природного" языка: церковь, императорский двор, государственные учреждения, городская площадь, комедийный театр, официальное и бытовое общение, письма (Тредьяковский. 1849. С. 572-573). Единство взглядов поповичей Аввакума и Тредиаковского очевидно. Но самое интересное то, что они оба определяли свой "природный" язык как язык православной церкви. "Ибо куда бы кто в самом порядочном городе ни пошел, - писал Тредиаковский, - везде он природной свой язык услышать имеет. Ежели в большой колокол благовестят ему в церьковь, в церькве природным его языком как молитвы проливаются, так Божие проповедуется Слово" (Там же. С. 572).

У Тредиаковского "сильное радение о природном языке" (Там же. С. 582) явилось защитной реакцией на усилившееся западноевропейское влияние в отечественной культуре. Признавая необходимость и пользу от изучения иностранных языков, он требовал "первейшаго и тщательнейшаго старания о природном языке, нежели о всех других" (Там же. С. 583). Для него образцом было речевое поведение императрицы Елизаветы Петровны. Она, в совершенстве владея немецким и французским, предпочитала употреблять "природный" язык в церковной (славянской) и гражданской (русской) сферах общения (Там же. С. 581-582). Но еще ее деду, царю Алексею, так предписывал поступать протопоп Аввакум. Он осмыслял свой "природной" язык как симбиоз московской редакции церковнославянского языка, разновидностей русского литературного языка и живой народной речи (Виноградов. С. 42, 44).

Отношение к грамматике

В средневековье первый раздел семи свободных искусств, тривиум, состоял из грамматики, риторики и диалектики. Гуманитарные науки вызывали у традиционалистов представление об античной языческой мудрости и современной им латинской учености (Робинсон. 1984. С. 112-134; Успенский. 1988. С. 208-224). Им старообрядцы противопоставляли древнеправославное благочестие. Такое отношение ярко проявилось в прениях дьякона Федора Иванова с иконийским митрополитом Афанасием и в споре инока Авраамия с рязанским митрополитом Иларионом (Материалы. Т. 6. С. 54; Т. 7. С. 395). Особенно примечателен диспут Федора Иванова с Афанасием Иконийским: "Вопроси же его митрополит. Платона и Аристотеля читал ли? Отвеща диякон. Которая полза такия книги честь? Не чту аз таковых книг. Митрополит рече. А когда ты не читал, не знаеши ничего. Диякон рече. На что мне тыя книги чести еллинских безбожных поганых философов, которыя в болваны веровали и о тщетной мудрости упражнялися, а спасения себе не искали! Митрополит же вопроси. А грамматику учил ли или читал? Диякон рече. Разумею отчасти; грамматика не вере учит, но как которое слово добре глаголати и праве писати. То мое о Христе учение: восточныя святыя церкви книги и правыя догматы" (Там же. Т. 6. С. 54).

Было бы нелепо видеть в отрицании гуманитарных наук проявление невежества и отсталости. Против нетрадиционной образованности и латинского влияния выступали люди высокой культуры. Представитель боярской аристократии архимандрит Покровского монастыря Спиридон Потемкин для своего времени был образован по-европейски. Он знал 5 языков, в том числе греческий, латинский и немного древнееврейский (Бубнов. 1985. С. 345, 352). Современники высоко ценили его сочинения. Дьякон Федор призывал читать их наравне с творениями "богословцев святых: Григория, Василия и Дамаскина Йоанна и иных, - той же

истинный Параклит [Святой Дух - В.К.] глагола в нем. Отец Спиридоний и пророк бысть..." (Материалы. Т. 6. С. 78; ср. с. 230-231). Потемкин в своей "Книге" очень точно выразил отношение "старолюбцев" к свободным искусствам. "Человецы бо, - писал он, - научившеся грамматики и риторики, но и самыя философии, аще не прибегнут ко истинному учителю Христу, то что поможет грамматика, и что пособствует риторика, и како наставит философия на путь истинный? Един бо философ - ариянин, а другии - македонянин, а третий - лютер, ин же - калвин, а ин - римлянин и иных множество, но сии вси учатся в римских училищах, яже суть школы латинския, а за учение не дают ничесо же, кроме душ своих..." (цит. по: Бороздин. 1900. С. 100-101; см. также с. 97). За этим, на первый взгляд отвлеченным, обличением распознаются конкретные личности. Старообрядцы не могли принять новое "риторское учение" уже хотя бы потому, что его преподавали в Москве такие одиозные фигуры, как правая рука патриарха Никона авантюрист Арсений Грек. Он закончил в Риме греческую иезуитскую коллегию, учился в Венеции и Падуанском университете. Говоря словами Потемкина, Арсений за свое обучение отдал душу. Ища личной выгоды, он с легкостью переходил из одной веры в другую - в католицизм, магометанство, униатство и неоднократно в православие. В Москве Арсения официально объявили еретиком, но затем Никон реабилитировал его и поручил ему исправление церковнославянских книг.

Традиционалисты различали "небесные", "глубокие" и "внешние", "мелкие" науки. "Небесные" науки - это те же грамматика, риторика, диалектика и т. д. - подчинялись богословию. Старец Авраамий на самом деле мог сожалеть о том, что в совершенстве не освоил "грамматическаго учения глубокаго" (Материалы. Т. 7. С. 395). Ведь незнанием теологической грамматики инок Савватий упрекал никоновских книжных справщиков. "Мелкая их грамматика, начало детскаго учения", оторва-

на от богословия (Три челобитные. 1862. С. 18; ср. с. 22-23, 29). "Только, государь, у них и ответу было, что грамматикою путали, говорили, неумеючи в богословии и в ином ответу дати", - вспоминал он свои прения с никонианами в "Челобитной царю Алексею Михайловичу" (Там же. С. 34). "Небесные" науки служили постижению Бога и укреплению православия. Поэтому их знание заслуживало всяческого одобрения. В "Христианоопасном щите веры" Авраамия с похвалой говорится о том, что слова Спиридона Потемкина против реформаторов "писаны небесною философиею, зело полезны церкви" (Материалы. Т. 7. С. 183). Польза же в те времена была прежде всего душеспасительной.

При оценке свободных искусств, как и вообще любого вида творчества включая чтение, традиционалистов в первую очередь интересовала польза души. "Внешние", созданные человеческим разумом, науки преследовали не небесные, а земные цели - познание законов бытия, в том числе и законов языка. Они не могли стать средством спасения, а потому были бесполезны. Такой подход типичен для средневековой образовательной системы. Ему обязано, в сущности, пренебрежительное отношение к "внешней" грамматике и ее определение как бесполезной науки, приведенное казначеем Геронтием в "Ответе вкратце Соловецкого монастыря": "...Грамматическое бо учение несть ино, точию внешних словес ведение, ко еже праве глаголати и писати, суставлено суще от еллинских мудрецов - Понамида и Комида и прочих, и в православней вере оно еллинское хитрословие ни в чем не помогает...". И далее со ссылкой на Максима Грека: "...Без грамматики всякому спастися и Богови угодити есть возможно..." (Ег-706. Л. 340, 340-340 об. О рукописи "Ответа", черновике Геронтия, см.: Чумичева. В печати).

Старообрядцы отвергали не гуманитарные науки вообще, а лишь все противное в них православию и ведущее к гибели души. Ими провозглашалось превосходство нравственного совершенства над светской ученостью. Главным было не наличие или отсутствие филологической

образованности, а верность традиции. Гуманитарные науки и религия не противоречили друг другу до тех пор, пока с помощью науки не нарушали установившиеся церковные нормы. Об этом писал книжник Геронтий в "Ответе вкратце Соловецкого монастыря": "Мнози же от них [праведников – В.К.] и грамматическому учению, и греческому языку, и книгам до конца искусны быша, но обаче все тии святии отцы православныя нашея веры ни в чем не хули[ли] и не пременяли" (Там же. Л. 326). Показателен диспут Аввакума с Симеоном Полоцким, как увидим ниже активно овладевшим московским изводом церковнославянского языка с помощью науки – грамматики. Протопоп вспоминал, что после жарких словопрений они "разошлися яко пьяни, не могл и поесть после крику" (РИБ. Т. 39. Стб. 704). Симеон, в прошлом монах униатского ордена базилиан, бросил в сердцах такой упрек в адрес своего непримиримого оппонента: "Острота, острота телеснаго ума! да лихо упрямство; а се не умеет науки!" (Там же. Стб. 704). Аввакум, и в самом деле, не признавал "науки" Симеона Полоцкого – элитарной схоластики.[3]

Именно с этих позиций писатель обличал в "Книге бесед" душепагубную суетность "внешней", мирской, мудрости (Там же. Стб. 287–294). Поступая так, он и люди его круга опирались на святоотеческое предание. Отношение к светским наукам четко и образно определил еще Василий Великий в "Шестодневе": "Елико бо в целомудрых доброта блудническаго предчестнейшая, толико и наших словес ко внешним разнственное", то есть: "Сколько красота в целомудренных женах предпочтительнее прелюбодейной красоты, столько же разницы между нашими учениями и учениями внешних" (Епифаний Славинецкий. 1665.

---

[3] Исследование взглядов Аввакума и Симеона Полоцкого на риторику см. в работах: Lachmann. 1978. P. 279-298; Lachmann.1987. P. 133-136; Uhlenbruch. 1979. P. 37-52; Сазонова. 1991. С. 39-42.

л. IIIa). Восточнославянские книжники хорошо знали точку зрения авторитетного богослова и поэта Ефрема Сирина, сказавшего: "Может бо духовно слово добре живущих верою без грамматикии и риторикии пререти" (Ефрем Сирин. 1647. Л. II). Это изречение Аввакум привел еще в своем раннем сочинении - "Писанейце" Ф.М. Ртищеву. В нем он размышлял над наболевшим вопросом: стоит ли вообще учиться риторике, диалектике и философии? (Демкова. 1974. С. 388). Отцы церкви - Афанасий Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, поучал протопоп, уже провели ревизию античного наследия. Воспользовавшись достижениями прошлого, они отвергли все противоречащее православию. Поэтому любое отвлеченное умствование и самомнение в духовной сфере вызывали решительный протест Аввакума. В "Письме двум девам" он обрушился на некую Евдокию, особу знатного происхождения. Ища "высокой" науки, она высказала сомнения по некоторым богословским вопросам, за что и получила строгую отповедь: "Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум обдержал, к тому же и диалектик, и философию. И что потребно - то в церковь взяли, а что непотребно - то под гору лопатою збросили. А ты кто, чадь немощная? И себе имени не знаеш, нежели богословия оттоле составляти. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе блиско, я бы тебе ощипал волосье-то за граматику ту" (Демкова, Малышев. 1971. С. 178).

За критический подход к античному наследию высказывались ученые и писатели разных времен и народов. Поэтому можно найти связь между авторами разных идеологических и эстетических убеждений. Мнение Аввакума обнаруживает точки соприкосновения со взглядами польского теоретика барокко М.К. Сарбевского. Ставя в пример творчество греческих и латинских писателей, он вместе с тем требовал не увлекаться языческой мудростью и не отступать от христианской ортодоксии. "Поэту христианскому" следует заимствовать из античной ли-

тературы лишь то, "что не противоречит учению наисвятейшей из религий, от которого ему ни на волос нельзя отступить, если он хочет быть популярным" (цит. по: Сазонова. 1991. С. 44). Свое отношение к православию Аввакум выразил похожими словами: "Держу до смерти, яко же приях..." (РИБ. Т. 39. Стб. 66). Однако в отличие от Сарбевского он, критически оценивая античность, не искал и не хотел никакой популярности, а стоял за сохранение древней традиции.

Неприятие Аввакумом "внешней" грамматики вызвано его принципиальными разногласиями с редакторами книжного языка. Реформаторы считали необходимым условием правильного перевода с греческого соответствие церковнославянских конструкций и форм их греческим эквивалентам (см.: Успенский. 1987. С. 311-316). Поэтому они постоянно взывали к "грамматическому разуму" и стремились исправлять тексты "по науке" (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 107 об.; Материалы. Т. 7. С. 395, 400). "Да они же говорят, - возмущался соловецкий монах Геронтий, - бутто святии отцы у нас в Руской земле до сеи поры нынешные их веры не знали того ради, что грамматического учения и прочих мудрых книг не умели, а ныне-де обрели прямую веру, потому что мудрых людеи книжников, Литвы и греков, почало быть в Руской земле много" (Ег-706. Л. 324; ср. л. 327).

Характерен спор между старообрядцами и их противником архиепископом Афанасием Холмогорским по поводу использования в переводе Епифания Славинецкого неопределенной формы глагола пришествовати вместо действительного причастия прошедшего времени пришедша. Традиционалисты, опираясь на сложившийся обычай языкового употребления, защищали причастие и отвергали инфинитив. Афанасий же доказывал правильность его использования ссылками на греческий оригинал и грамматику. Незнанием ее он незаслуженно упрекал своих оппонентов: "Ибо им того слова пришествовати разумети невозможно, для того что они, простолюдины, не токмо грамматики, но и азбуки, что есть, не

знают.[4] А то написано по грамматике правилно, и глагол неопределенный [инфинитив - В.К.], и в греческой Дамаскиновой книге писано такожде" (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 100-100 об.). Старообрядцы, действительно, не могли "уразуметь" буквализм "книжной справы" и безоговорочно принять греческую грамматику как главный критерий в оценке церковнославянского перевода. Они следовали не букве, а духу Писания.

Включение грамматики в один ряд со столь нелюбимой традиционалистами "внешней" философией и противопоставление грамматики как теоретической основы красноречия просторечию также встречаем в творчестве духовного отца Аввакума инока Соловецкого монастыря Епифания. В "Пустозерском сборнике", во вступлении к 1-й части его жизнеописания, читаем: "...Не позазрите скудоумию моему и простоте моей, понеже грамотики и философии не учился, и не желаю сего, и не ищу... А что скажу вам просто, и вы Бога ради собой исъправте со Христом..." (ПС. С. 80-81). Епифаний так же отозвался о себе и во вступлении ко второй части "Жития" (Там же. С. 114). Его заявления, взятые в отдельности, можно было бы принять за набор традиционных самоуничижительных формул, широко употреблявшихся в древнерусской литературе. Похожие стандарты использованы в "Послании М.Г. Мисюрю Мунехину о неблагоприятных днях и часах" старца Филофея (Малинин. 1901. С. 37-38. Приложения), Тучковской редакции "Жития Михаила Клопского" (Дмитриев. 1958. С. 144), агиобиографии Иоасафа Каменского (Унд-321. Л. 14 об.), предисловии к "Книге о вере" (Л. 2 об.) и во многих других произведениях. Однако приемы авторского самоуничижения у Епифания перекликаются с установкой Аввакума на про-

---

[4] Ср.: "...Дерзают во богословския глубины ум свой пущати, се на брезе грамматическаго разума и в мелкости ея утопают" - и другие такого же рода оговоры (Афанасий Холмогорский. 1682. Л. 95).

сторечие, о которой объявлено в том же "Пустозерском сборнике" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). По мнению В.В. Виноградова, это позволяет видеть в них сознательную направленность писателя на "опрощение" высокого книжно-славянского стиля (Виноградов. 1982. С. 44).

Простец и книжник

Стилистическая установка протопопа Аввакума на просторечие – это лишь часть его модели мира, в которой одно из центральных мест занимает обладающий богооткровенной мудростью простец. Оппозиция "просторечие и красноречие" входила в более широкое противопоставление "простец и книжник".

В христианской культуре существовало два разных отношения к книге и чтению. Первым типом было усердное "почитание книжное". Уже на заре славянского просвещения это направление олицетворял Константин Философ. Во время прений с еврейскими учеными, находившимися при дворе хазарского кагана, солунских братьев упрекнули в том, что они, христиане, книги держа в руках, берут из них притчи, между тем как иудаисты носят всю мудрость в груди, будто бы проглотили ее, и не гордятся Писанием. Согласно "Житию Константина Философа" в редакции Димитрия Ростовского, византийский миссионер, опровергнув доводы неразумного хазарина, сделал программное заявление: "Ни аз убо иму тебе веру, дабы еси поглотил всяку мудрость и без книг бы премудр был" (Димитрий Ростовский. Т. 3. Л. 536 об.). Книга, следовательно, главный источник знаний, помогающий познать Бога и проникнуть в тайны макрокосма. Добавим еще, что чтение совершенствует душу, ибо книга – мать добра.

Однако излишнее увлечение чтением не поощрялось. Причем критиковались не только светские науки и мирские мудрецы. Даже изучение Библии, точнее Ветхого Завета, могло осуждаться и рассматриваться как одна из форм дьявольского искушения. Достаточно вспомнить, как непутевые Григорий в "Житии Василия Нового" (Вилинский. 1911.

С. 468-469; см. также с. 565, 575) и затворник Никита в "Киево-Печерском патерике" (Абрамович. 1991. С. 124-127), начитавшись ветхозаветных текстов, пошатнулись в вере и впали в тяжелый грех. После избавления от беды Никита вообще разучился читать. Святые отцы едва смогли научить его грамоте. Приведем еще один пример, очень характерный. В "Житии Симеона Юродивого" два монаха пытаются разобраться в причинах грехопадения Оригена - знаменитого теолога, философа и ученого, в 543 г. объявленного еретиком в эдикте византийского императора Юстиниана I. Один из собеседников усматривал причину его гибели в том, что "не бе Оригенова премудрость от Бога, но от учения и многаго книг чтения" (Димитрий Ростовский. Т. 4. Л. 508). Для разрешения спора монахи отправились к Симеону и застали юродивого в харчевне, где он, подобно медведю, лакомился бобами. Один из пришедших усомнился в мудрости старца. Тогда Симеон ударил его по щеке и изрек иносказание: "Почто хулиши боб? Четыридесят бо дний мочен есть. Ориген таковаго не яде и, вшед в море, не возможе от него изыйти и в глубине утопе" (Там же. Л. 508 об.). Размачиваемые 40 дней бобы знаменуют окончание Великого Поста, во время которого юродивый голодал. Умерщвление плоти, покаяние и постоянные молитвы как путь нравственного совершенствования и спасения противопоставлены морской глубине - символу бездонной книжной мудрости. В нее-то и погрузился Ориген, и она поглотила его, более уповавшего на человеческий разум, чем на веру и благочестие. В соответствии с таким пониманием книги Симеон Полоцкий заключил стихотворение "Писание" сентенцией:

На сей глубине агнец смиренный плавает,
а слон великий удоб потоплен бывает

(Симеон Полоцкий. 1962. С. 261). Старообрядцы использовали историю с Оригеном в спорах с реформаторами. Инок Авраамий на допросе говорил в лицо властям, что древний философ, как и никониане, нарушил

традицию, "уповая на свою мудрость, паче отец нача мудрствовати и во смирение не прииде, но оправдася в неправде, вечную себе погибель приобрел" (Материалы. Т. 7. С. 399).

Книги наводнили вселенную неисчерпаемыми духовными сокровищами, они "окормляют", то есть направляют, всех пьющих из источника вечных истин. Вместе с тем книги коварны словно морская пучина, в которой таятся многочисленные опасности, подстерегающие даже видавших виды пловцов. Тем больше рискует неискушенный читатель, опрометчиво, без надежного наставника пустившийся странствовать по волнам бездонной книжной мудрости. Поэтому возможен иной путь спасения, а значит, другое отношение к письменному слову: сознательное уклонение от "внешней" учености и постижение сокровенных знаний нравственным подвигом, духовным самоуглублением. "Невежа словом", будучи праведником или небесным избранником, в результате божественного откровения мог и без книг мгновенно овладеть любыми науками или получить выдающиеся способности. Совершенный "книжный разум" был чудесно дарован свыше Сергию Радонежскому и митрополиту Петру, которые в детстве никак не могли изучить даже элементарную грамматику (Епифаний Премудрый. 1885. С. 23-29; Прохоров. 1978. С. 205-206). Рассказывая о школьных неудачах отрока Варфоломея, Епифаний счел нужным пояснить читателю: "Се же бяше по смотрению Божию быти сему, яко да от Бога книжное учение будет ему, а не от человекъ, ёже и бысть" (Епифаний Премудрый. 1885. С. 24). Традиционалисты, отвергая суетные "внешние" науки, превозносили богооткровенную мудрость. Иван Неронов, наставник и друг протопопа Аввакума, в детстве был бездарен. Полтора года он зубрил букварь (Материалы. Т. 1. С. 249). В "Житии Неронова" все внимание уделено тому, как будущий ревнитель древнего православия и, кстати сказать, незаурядный проповедник в мгновение ока овладел "небесными" знаниями. "Посем внезапу возсия в уме его свет разума Божия и вселися благодать Духа Святаго в него: видя бо

премилостивый Бог усердное и непреложное его тщание о постигновении разума книжнаго и слезныя того молитвы приемля, единем часом отверзе ему ум разумети писания - и абие сверстников своих превзыде (Там же. С. 249-250).

Сила святого не в способностях к наукам, а в непосредственной, живой связи с Богом. В "Житии Симеона Юродивого" главный герой уговаривает своего друга Иоанна уйти из монастыря и стать пустынножителями. В ответ Иоанн возразил, что они еще не готовы к этому подвигу, так как не знают даже уставного псалмопения. Тогда Симеон привел решающий довод: "Спасый угодившия Ему прежде Давида, Той и нас спасет. И якоже Давида, пасущаго овца в пустыни, псалмы пети научил есть, тако и нас научит" (Димитрий Ростовский. Т. 4. Л. 500-500 об.). После многих искушений в пустыне юным отшельникам стал являться во сне монастырский игумен Никон и обучать их псалмам и молитвам. Они же, "воспрянувше, памятьствоваста яве, яже изучиста от него в сне" (Там же. Л. 502 об.). В "Житии Марии Египетской" рассказывается, что монах Зосима встретил в Иорданской пустыне бывшую александрийскую гетеру, которая после раскаяния скиталась там 47 лет. Когда отшельница стала беседовать со старцем от Писания, изумленный Зосима спросил, где она изучила библейские тексты? В ответ Мария «осклабися и рече к нему: "...А книгам николиже не учихся, ни поюща же никого же слышах, ни чтуще. Слово Божие живущее то учить человека всякому разуму"» (ВМЧ. 1910. Стб. 26). Праведник - это живая книга Господа, сердце - материал письма, а чернила - Святой Дух, о чем свидетельствовал еще апостол Павел, обращаясь к Коринфской церкви (ОБ 1581 г. 2 Кор., Ш, 3, л. 39в-г). Поэтому совершенные знания открыты и простецам.

Неграмотность сама по себе еще ничего не решала. Главным было благочестие и "внутренняя", полученная от Бога, мудрость. Поэтому Аввакум, хотя и с оговорками, но все-таки доказывал превосходство

страха Божьего над книгами: "Как станешь Бога боятися, так все будешь разуметь, и без книг премудр будешь" (КТН. С. 107; РИБ. Т. 39. Стб. 495). Эти же идеи развивал Геронтий в "Ответе вкратце Словецкого монастыря". В нем он возражал новообрядцам, утверждавшим, что русские праведники были неучеными людьми. "А еже глаголют, яко святии отцы у нас грамоте не знали, и тем они поносят их напрасно, понеже они угодницы Божии, святи отцы наши, не точию внешняго учения, но и божественныя премудрости благодатию Святаго Духа до конца беша исполнени, якоже велицы святителие Петр и Алексеи, московские чюдотворцы, и Сергеи Радонежнскии, ибо издетска не от человек, но от самого всесилнаго Бога книжныя премудрости божественыи разум прияша, понеже аггелским явлением к разумению учения наставлени быша, якоже достоверно о сем жития их нам свидетелствуют" (Ег-706. Л. 324 об.-325).

Природное богознание считалось знаком высшей мудрости, а потому к простецу обращались за советом даже многоопытные книжники. Об этом узнаем, например, из "Жития Арсения Великого" и агиобиографии Павла Препростого, прозвище которого красноречиво свидетельствует о его образованности и отношении к письменному слову (Димитрий Ростовский. Т. 1. Л. 226 об.-229). В "Житии Арсения Великого" главный герой, знаменитый ученостью, так объяснил причину, заставившую его просить духовную помощь у невежественного старца: "Греческое и римское учение свем - алфавита же, его же той простец умеет, аз еще не возмогох научитися" (Там же. Т. 3. Л. 511 об.). Под алфавитом имеется в виду смирение - такое же начало добродетелям, как азбука - основа грамотности. Такое миропонимание было устойчивым в европейской культуре.

Что же могло заменить книгу и чтение? Прославленный пустынножитель Антоний Великий, в отрочестве сознательно отказавшийся учиться грамоте, чтобы избежать общения с беспечными сверстниками (ПВЛ

IУ-IX вв. 1968. С. 40), так ответил на этот вопрос: "Книга моя, о философе! есть вся видимая тварь, от Бога созданная; и, когда-либо восхощу чести словеса Божия, ту книгу, самим Богом сочиненную, предлагаю очесем моим, и умом моим поучаюся в ней, и пользуюся, и исполняюся духовнаго утешения, радуюся о Бозе, Спасе моем, и славлю всемогущую того силу" (цит. по: Димитрий Ростовский. 1849. С. 8). Ответ египетского отшельника - своего рода образец субстанциального мировосприятия. Не случайно на него любили ссылаться восточнославянские писатели - Леонтий Карпович (Карпович. 1615. Л. 13 об.), Димитрий Ростовский и др.

Согласно средневековым представлениям, видимый мир есть книга, созданная несотворенным Богом Словом и читаемая силою духа спасенного им человечества.[5] Природа была учебником боговедения задолго до появления письменности и первого Закона - Пятикнижия Моисеева. Иоанн Златоуст учил, что в дописьменную эпоху человек "имяше твар въместо книги" (Иоанн Златоуст. 1623. Л. 587). Так же смотрел на мироздание и протопоп Аввакум. В толкованиях на Книгу Притчей Соломоновых он сделал исторический экскурс: "Древнии муже не писмены, но от твари [по материальному миру - В.К.] поразумеша Бога прежде закона, но малии". Бог же, увидев, что лишь немногим удается познать его, дал человечеству Книгу Закона - Пятикнижие Моисеево, а затем Евангелие. Число спасенных людей резко возросло, потому что в отличие от видимого мира "Писание тонкость жития человеча изъявляет и поощряет на бодрость" (КТН. С. 107; РИБ. Т. 39. Стб. 495).

Новообрядцы стремились изменить не только церковные тексты, но и переписать на свой лад мир-книгу, нарушить освященные временем и

---

[5] О топосе "мир есть книга" см. в исследованиях: Берков. 1969. С. 264-265; Панченко. 1973. С. 178-182; Он же. 1976. С. 36-37; Он же. 1984. С. 87-91; Čiževskij. 1956. P. 85-114; Curtius. 1969. P. 306-352; Curtius. 1973. P. 302-347.

традициями устои общества. Их реформы были основаны на здравом смысле и науке. Они насмешливо, недоверчиво относились к богооткровенной мудрости простецов. "Знаю су я пустосвятов тех!" - рассмеялся Никон, когда узнал, что раздетому донага и взятому под стражу протопопу Логгину ночью Бог даровал новую шубу и шапку. Патриарх не побоялся отнять у Логгина шапку, но, пожалев заключенного, оставил ему шубу (ПС. С. 25; РИБ. Т. 39. Стб. I7, 99, I7I).

Рационализму "новых учителей" Аввакум противопоставил духовную мудрость простолюдинов. Ориентация на простецов и просторечие пронизывает собой все его творчество (см.: Панченко. I973. С. I88-I93). В "Книге обличений, или Евангелии вечном" писатель создал образ просветленной бабы-поселянки, которой открыты высшие знания. Он эмоционально советовал своему духовному сыну и оппоненту дьякону Федору Иванову обратиться к ней за помощью для разрешения догматических вопросов. "Ох, блядин сын, собака косая, дурак, страдник! Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопроси бабы-поселянки: заблудил-де от гордости, государыня матушка, на водах пустыни и не знаю праваго пути к Богу. А со отцем-де своим духовным дьявол спроситца претит ми, и от него-де за воровство свое учинился проклят. Помози-де, матушка, моему сиротству, исправь мою душу косую, и весь-де мой орган по души катится косо, с трудом великим, не путем еду (РИБ. Т. 39. Стб. 630; ср. стб. 63I). Пустозерские узники не только высказывали противоположные суждения по богословским проблемам, но также по-разному относились к простецам. Книжник Федор Иванов был противником использования их обычаев в церковных делах. Осуждая реформаторов, он писал в "Челобитной царю Алексею Михайловичу": "Во сложении (государь) перстов во знамении крестном ссылаются ныне на деревенских мужиков-земледелателей. ...Духовнии власти и освященнии мнози переимают у поселян, - так-де слагают три перста земледелатели и знаменуются. Мощно ли, государь, таким их словам

верить?" (Материалы. Т. 6. С. 28). Аввакум, несомненно, знал убеждения Федора и специально поставил ему в пример бабу-поселянку, чтобы больнее уязвить непослушного духовного сына. Этот совет роднит Аввакума с флорентийский проповедником Савонаролой. Он учил, что любая старуха знает о вере больше, чем мудрец Платон (ЖПА. 1979. С. 309). Искусствоведы отмечали близость эстетических взглядов Савонаролы и протопопа. "Подобно своему великому предшественнику и в некотором отношении даже прообразу - знаменитому Джироламо Савонароле (1452-1498), Аввакум выступал страстным защитником истинного величия и чистоты Человека в единстве его духовных и плотских качеств. Как и Савонарола, Аввакум был противником не нового, а только гипертрофии этого "нового", выражавшейся в превознесении художниками плотского начала над духовным, что Аввакум характеризовал как "опровергоша долу горняя" [РИБ. Т. 39. Стб. 283 - В.К.]" (Вагнер. 1985. С. 391). Этот вывод можно распространить на все мировоззрение писателя.

Для его противников, барочных авторов, взгляд на простолюдина как на верховного арбитра был неприемлем. Не случайно ученый митрополит Димитрий Ростовский в антистарообрядческом трактате "Розыск о раскольнической брынской вере", зло критикуя Аввакума, заметил и высмеял именно рассуждение о бабе-поселянке. "Не суть ли смеха достойны тыя речи его? - возмущался Димитрий. - Как ему не стыдно было писать? И как ныне не стыдно расколщиком тыя его бредне, аки Евангелие, почитать? Таково ли сочинение речей в евангелистах Христовых - в Матфеи, Марке, в Луке и Иоанне? О ума мужичьяго!" (Тип-352. Л. 63 об.-64). Отрицая простонародное христианство Аввакума, Димитрий выступал с тех же позиций, что и старообрядец Федор Иванов. Дьякон не признавал церковные обычаи и реформы, в основе которых лежали народные, некнижные традиции. Его стиль и аргументация напоминают манеру изложения Димитрия: "Како не срам им такия

слова глаголати? да еще архиереом сущим, а на простых мужиков ссылатися! А ин глаголет: у меня так бабушка крестилась и меня учила! Другий же глаголет: у меня так дедушко! А ин: у меня так матушка! Воистинну от истинны слух отвращают и к баснем уклоняются. <...> Добро есть богословии учитися от святаго Евангелия, и апостол, и богоносных отец" (Материалы. Т. 6. С. 29). Мнение Федора Иванова и Димитрия Ростовского - это взгляд книжника на простеца. Возражая Аввакуму, создавшему образ мудрой женщины из низов, они могли бы привести случай с суеверной, темной бабой, о которой поп Лазарь рассказал Юрию Крижаничу и его гостям в тобольской ссылке. Захотев помолодеть, глупая баба по дороге голой "раком чепляше", то есть ползла (Крижанич. 1892. С. 129). Не исключено, что Аввакум и Федор слышали этот анекдот от Лазаря.

Мужичий ум и разносторонняя эрудиция, просторечие и красноречие - две полярные эстетические категории, два разных типа отношения к миру и языку. Древняя Русь знала две мудрости - Божескую и человеческую. Святая простота - это облик Божеской мудрости, которую она смиренно приняла на себя, чтобы быть понятной людям. Человеческая мудрость - это элитарная светская ученость, гордящаяся своими знаниями.

Просторечие и красноречие в творчестве протопопа Аввакума

Писательским кредо Аввакума были слова: "...Я и не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русскаго" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). Вчитываясь в них, задаешься вопросами. Почему попович Аввакум, воспитанный на литературных церковнославянских образцах, гордился просторечием и во весь голос прославлял свой "природной" язык? Почему и другие авторы не стыдились использовать стилистические ресурсы разговорного языка? Так, например, поступал еще царь Иван Грозный, превосходно владевший торжественным славянизированным стилем. Почему это было возможно даже в вы-

соких жанрах? Ведь вплоть до Петровской эпохи эталоном литературного изложения считались церковнославянские тексты. Из них последовательно изгонялись проникавшие туда элементы устной речи. Аввакум же в Москве входил в церковно-реформаторский кружок Стефана Вонифатьева, оказавший влияние на книжную справу при патриархе Иосифе (Бороздин. 1900. С. 22). Его горячим желанием было "на Печатном дворе книги править" по старине (ПС. С. 45; РИБ. Т. 39. Стб. 49, 121, 196). Один из возможных ответов обусловлен историческими причинами. Объяснение отнюдь не единственное. Но его нельзя сбрасывать со счетов. Осмысление Руси как единственной хранительницы правой веры, осознание Москвы как третьего и последнего Рима, чувство национальной гордости и превосходства над остальными народами - все это в определенной мере пробудило интерес русских писателей к живой народной речи (Орлов. 1909. С. 346; Виноградов. 1978. С. 33).

Новаторство протопопа Аввакума, решительно сблизившего литературный и разговорный языки, более зримо при сравнении теоретических установок писателя со взглядами его непосредственных предшественников и единомышленников. Автор стилистически украшенной редакции "Повести о Марфе и Марии", созданной в 1638-1651 гг. в Муроме, неодобрительно заметил, что до него сказание было "просторечием, якоже поселяне, написано" (Демкова. 1986. С. 202). Духовенство города обратилось к архиепископу Рязанскому и Муромскому Моисею, прося у него благословения найти искусного книжника, способного повесть "благохитростне преписати, аки некую златотканную плденицу [плетеное украшение - В.К.] словесне украсити" (Там же. С. 202). Эстетические вкусы заказчиков сложились под влиянием высокого стиля "плетения словес". Для них прекрасным было пышное, торжественное литературное изложение. Достоинством текста признавались риторически украшенный слог и грамматическая изощренность, а недостатком считалось просторечие - язык духовно близких Аввакуму

поселян (ср.: РИБ. Т. 39. Стб. 630-631). Нормами стиля "плетения словес" руководились в своем творчестве, например, боярский сын В.М. Тучков, по отзыву современников "велми чюдно" переложивший незамысловатую агиобиографию Михаила Клопского (ПСРЛ. Т. 6. С. 301; Дмитриев. 1958. С. 73-86, 141-167), или болгарский патриарх Евфимий Тырновский, переработавший "по лепоте" бесхитростное и "грубое" "Житие Ивана Рильского" (Иванов. 1970. С. 371).

При патриархе Иосифе, последнем признаваемом старообрядцами всероссийском патриархе, Московский Печатный двор выпустил в свет "Кириллову книгу" (1644 г.) и "Книгу о вере" (1648 г.). Оба публицистических сборника оказали значительное влияние на мировоззрение Аввакума. С начала церковного раскола они приобрели широкую известность и большой почет в старообрядчестве. Их объединяет традиционное отношение к простому языку и стилю как к низкой манере выражения мыслей. Известный деятель книжной справы протопоп Михаил Рогов в стихотворном предисловии к "Кирилловой книге" извинялся перед читателями за то, что "въпросте сие предисловие вам плетено" (Виршевая поэзия. 1989. С. 235). Его извинение, разумеется, всего лишь общее место. Однако оно передает эстетические вкусы эпохи, требовавшие от писателя словесной изощренности. Ведь языковая простота - признак неискусного автора, свойство невежд и поселян. В соответствии с такими взглядами в предисловии к "Книге о вере" подчеркнуто превосходство книжного "словенского" языка над простой народной речью (Книга о вере. 1648. Л. 3-3 об.).

Надо сказать, что книжно-славянская и народно-литературная манеры изложения свободно уживались в стилистике одного автора и применялись в зависимости от языковой установки писателя и его отношения к предмету речи. На возможное чередование разных форм повествования в структуре текста указал сторонник Аввакума монах Савватий, до пострижения младший дьяк Сибирского приказа Семен Третьяк Васи-

льев Башмак. "...И мне к тебе неколи пространно писати, - обращался он в письме к некому Михаилу Прохоровичу, - но токмо малое начертах ово от книжнаго разумения, а ино от просторечия..." (Попов. 1851. С. 25). Здесь речь идет не только о содержании, но и о способах его языкового выражения. Соединение в одно композиционное целое разнородных словесных рядов, символов и образов, смешение высокого и низкого начала в повествовании было излюбленным приемом Аввакума.

Протопоп понимал искусство стиля прежде всего как точность словоупотребления. Ее он ставил выше риторической украшенности текста. Главным для него было не как, а что сказать, не форма выражения мыслей, а правда текста. Истина же определялась верностью традиции. Аввакум безразличен к литературному этикету и общепринятым канонам. В "Послании всем ищущим живота вечного", сказав пару теплых слов архиереям-никонианам, он обратился к читателям, чтобы избежать упреков за нарушение литературной нормы: "Да что, братия моя любезная, светы, вем, яко молвите: "Батько-де неискусно глаголет". Хорошо, искусно, искусно! От дел звание приемлют" (ПЛДР. 1988. С. 567). По Аввакуму, говорить искусно значит говорить правду.

Себя писатель объявил решительным сторонником просторечия: "...И аще что реченно просто, и вы, Господа ради, чтущии и слышащии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хощет" (ПС. С. 112; РИБ. Т. 39. Стб. 151). Просторечие Аввакума не подлый слог. Это общедоступная манера литературного изложения, противопоставленная красноречию - высокому витийственному стилю барочных авторов (Виноградов. 1982. С. 42-43; Сазонова. 1991. С. 30-74). Для Аввакума риторически украшенный и грамматически изощренный слог был чужим, пришлым, сложившимся под греческим и юго-западнорусским воздейств-

ем (Успенский. 1987. С. 251, 258). В этом влиянии он видел одну из главных причин национальной катастрофы - церковного раскола. Поэтому и отношение к нему, как и к другим новшествам, ломавшим освященный временем старинный уклад, было резко отрицательным. Примечателен вроде бы незначительный факт. Латинско-польское заимствование вирши - "силлабические стихи", появившееся в русском языке в результате западного влияния, употреблено Аввакумом с нескрываемым оттенком неодобрительности. Мы имеем дело с одной из наиболее ранних фиксаций отрицательной окраски этого слова. Уничижительное значение закрепилось за ним значительно позже - к концу XVIII в. (см.: СлРЯ XVIII в. Вып. 3. С. 172).

Витийство и речевой аристократизм были глубоко чужды разночинцу Аввакуму. В "Книге толкований и нравоучений" он даже отказывал риторам и философам в праве называться христианами: "Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите, понеже ритор и философ не может быти християнин. ...Да вси святии нас научают, яко риторство и философство - внешняя блядь, свойствена огню негасимому. От того бо раждается гордость, мати пагубе, и несть ми о сем радения" (КТН. С. 132-133; РИБ. Т. 39. Стб. 547-548). Писатель возвысил просторечие. Он стал прибегать к его ресурсам в богословских, экзегетических, дидактических и других жанрах, в которых прежде господствовал книжно-славянский язык. Как и сам попович Аввакум, выходец из социальных низов, его просторечие демократично, национально, не знает сословных границ, а потому написанные на нем сочинения адресованы всему православному миру - от царской семьи до "всех горемык миленьких", разбросанных "на всем лице земном" (РИБ. Т. 39. Стб. 417, 771, 785, 829, 836).

Ориентация на просторечие и демократического читателя проявилась в тенденции к "переводу" торжественных книжно-славянских об-

разов, символов и словесных рядов на "русской природной язык". В структуре текста о таком переходе в область народной поэтики и речи нередко сигнализируют слова "попросту", "попросту рещи", "преводне", "преводне рещи", "просто рещи", "просто молвить" или "просто молыть" (ЖПА. 1979. С. 187, 188, 195, 197, 202; КТН. С. 89; РИБ. Т. 39. Стб. 417, 603, 671, 869, 888-889, 901). Соединение в пределах одного синтаксического целого высокого и низкого, временами даже подлого, начала порождало резкий стилистический диссонанс - любимый прием Аввакума-писателя. Вот как он переложил на просторечие церковнославянский ответ Адама в богословском сочинении "Снискание и собрание о Божестве и о твари и како созда Бог человека", в рассказе о грехопадении первых людей. "Паки Бытия: и ходящу Богу в раи, глаголющу: Адаме, Адаме, где бе? ...Что се сотворил еси? Он же отвеща: жена, еже ми сотворил еси. Просто молыть [в другом списке: "просто рещи" (ПС. С. 104) - В.К.]: на што-де мне дуру такую зделал. Сам неправ, да на Бога же пеняет" (РИБ. Т. 39. Стб. 671). Словосочетание "просто молыть" или "просто рещи" указывает о переходе от книжно-славянской манеры изложения и образности к народно-литературной. Далее писатель комментирует текст своим "природным" языком и использует в качестве примеров бытовые сцены и детали. "И ныне похмельные, тоже шпыняя, говорят: на што Бог и сотворил хмел-ет, весь-де донага пропился, и есть нечева, да меня жь де избили всево; а иной говорит: Бог-де ево судит, упоил допьяна; правится бедной, бытто от неволи так зделалось. А безпрестанно тово ищет и желает; на людей переводит, а сам где был?" (Там же. Стб. 671-672). Свободное чередование разных форм литературного изложения в зависимости от языковой установки автора и его отношения к предмету речи типично для средневековых литератур православного славянства (см.: Успенский. 1987. С. 59-65). Болгарский патриарх Евфимий в "Житии Иоанна Рильского", опи-

сывая подвиги святого, пояснил: "...К ревности паче ревность и к усръдиу усръдие прилагая, и просто рещи в старечъстем възрасте юношъское показоваше тъщание" (Иванов. 1970. С. 380). Однако в отличие от Аввакума для Евфимия Тырновского "просто рещи" означало не разговорную речевую стихию, а книжный язык без словесного изобилия и риторической изощренности. Так же относились к литературному тексту русские пуристы ХУI-ХУП вв. Они намеренно отталкивались от живой речи, противопоставляя книжный язык разговорному употреблению.

Сравним, как западник И.А. Хворостинин подошел к решению той же темы, что и протопоп Аввакум. Князь Иван в сочинении "Словеса дней, и царей, и святителей московских" также использовал библейский рассказ о грехопадении первых людей, но облек свое повествование в иную форму. "И прииде бо, глаголя ему, Творец: "Адаме, где бе? ...Почто согрешил еси, почто преступи?" <...> Но нимало покаяния, но еще и сопротивословесие и сопротиворечие: "Жена, юже ми дает". Ниже глаголет: "жена моя прелсти", - "юже даст ми", яко же аще кто речет: "Беду, еже ми еси навел на главе моей". Таково есть, братия моя, речет святое Писание: егда не удержит человек еже себе укоряти, и обленитися и самого Бога виновна тако же сотворити" (ПЛДР. 1987. С. 428, 430; РИБ. Т. 13. Стб. 526-527). Повествование Хворостинина традиционно как в плане содержания, так и его языкового выражения. Оно ведется в соответствии с общепринятыми литературными нормами. Индивидуальность автора заслонена стилем эпохи. Личность Аввакума-писателя ярко проявилась в его обращении к разговорной речевой стихии и народной образности.

Свой подстиль просторечия Аввакум назвал вяканьем. "Ну, старец, - обратился он в конце своего жизнеописания к иноку Епифанию, - моево вякания много веть ты слышал!" (ПС. С. 80; РИБ. Стб. 81, 149-150, 240). Такая самохарактеристика неоднократно встречается в его сочинениях. В "Житии", несколько ранее, автор

продолжил рассказ словами: "Однако уж розвякался, – еще вам повесть скажу" (ПС. С. 66; РИБ. Т. 39. Стб. 76, 141, 223). В "Послании Борису и прочим рабам Бога Вышняго" писатель обратился к своему адресату с такими словами: "Внимай жо, я тебе стану вякат" (РИБ. Т. 39. Стб. 854). Частота употребления этой характеристики говорит сама за себя: мы имеем дело не со случайным явлением, а с обдуманной творческой позицией. На сколько же она оригинальна и необычна для своего времени?

По определению В.В. Виноградова, вяканье Аввакума "обозначает более фамильярную, бытовую сферу народной устной речи" (Виноградов. 1982. С. 43). Стилистическую основу его автобиографии "составляет "вяканье", сказ, т. е. разговорно-речевая стихия с яркой эмоциональной окраской и обусловленным ею частым перебоем интонаций" (Виноградов. 1980. С. 11). В смелом заявлении писателя содержался полемический выпад. В русской литературе XVII в. слова вякати и вяканье употреблялись для обозначения несвязной простонародной болтовни и грубой мужичьей брани. Уже само значение этой экспрессивно окрашенной лексики содержало ярко выраженную отрицательную оценку. В зависимости от речевой ситуации она изменялась от презрительного до иронического оттенка. Показателен пренебрежительно-комический контекст, который окружает глагол вякати в старообрядческом сочинении против самосожжения "Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей". В нем читаем: "...Мужикъ тотъ, што мерен дровомеля деревенской, честнее себе и лутчи лаеть и бранить и пред госпожами своими невежливо седить и вякаеть и бякает, на все наплевать, что и всегда орачь и невеглась, пустачь" (Лопарев. 1895. С. 49-50). И далее: "...Ныне еще есть учитель, бедной старчикъ-черничикъ, учит по уставом диким и лешим, вякает же бедной, что коть заблудящей..." (Там же. С. 57). Неудивительно, что такая оценка вяканья существовала в высоких литературных жанрах.

Они были ориентированы на книжно-славянское красноречие. Но даже в демократической сатире эта языковая манера ассоциировалась с безделицей и вздорными бреднями. В "Сказании о куре и лисице" лиса-исповедница, пытаясь сманить кура с высокого дерева, говорит ему:

Чем боло тебе пред ним, Богом, горко плакати,
а ты научился пустова многа вякати.
Тебе боло должно неутешно рыдати,
а не безделицу какую помышляти

(Адрианова-Перетц. 1977. С. 68). Об ироническом отношении к вяканью свидетельствуют и пословицы вроде: "Большое вяканье доводит до бяканья", то есть до побоев (Даль. Т. I. С. 338; СлРЯ XVIII в. Вып. 2. С. 189). В справедливости изречения можно убедиться, если вспомнить, что именно из-за своего упрямого вяканья, непримиримой общественной позиции, мученик Аввакум страдал всю жизнь - от первых конфликтов в нижегородских селах Григорово и Лопатищи, в котором он начал ревностное священнослужение, до огненного сруба в Пустозерске, завершившего его многолетнюю борьбу с никонианами.

Установка на просторечие и демократизацию высоких стилей объединяет писательские принципы протопопа Аввакума со взглядами столь нелюбимых им иностранцев на языковую ситуацию в Московской Руси (Виноградов. 1980. С. 17). Ученый путешественник Г.-В. Лудольф в "Русской грамматике" надеялся на то, что русские оценят достоинства своего национального языка и поймут его преимущества перед церковнославянским. Вот что он писал о задаче своего труда: "...Может быть, этот пример убедит русских, что можно печатать некоторые вещи и на народном наречии. Ведь только к пользе и славе русской науки может послужить это, если они, по примеру других народов, начнут культивировать собственный язык и издавать на нем хорошие книги" (Лудольф. 1937. С. 115). Пока же, как считал иностранец, единственной книгой, опубликованной "на простом наречии",

русском языке, было знаменитое "Соборное уложение" 1649 г. – первый печатный памятник русского права и деловой письменности (Там же. С. 113–114). Близость Лудольфа Аввакуму отражает стремление к народному разговорному языку, свойственное протестанским идеологам. Лидер старообрядчества, разумеется, не признавал "лютеров", "кальвинов" и им подобных. Однако в его творчестве есть целый ряд вполне реформационных тенденций.

В произведениях Аввакума отразились рост писательской индивидуальности, углубление самосознания и эмансипация личности автора, смело разрушавшего старозаветные стилистические каноны. Мы имеем дело с парадоксальным фактом. Крайний консерватор и архаист во всем, что касалось церковной жизни, Аввакум-писатель не считался с литературным этикетом и заветами старины. Его просторечие и вяканье есть не что иное, как "пощечина общественному вкусу", воспитанному на достопочтенных, но отживших свой век эстетических традициях. До Аввакума так осмеливался поступать лишь только самодержец всея Руси Иван Грозный, которому протопоп открыто симпатизировал (Лихачев. 1987. С. 297, 319).

Литературно-эстетические принципы Грозного и Аввакума обнаруживают много общего. В "Послании в Кирилло-Белозерский монастырь" царь Иван дважды определил свою литературную манеру как суесловие, то есть как вздорные, пустые речи (ПИГ. С. 164, 175). Понятно, что нелестная характеристика вызвана общим притворно-смиренным тоном грамоты, перенасыщенной утрированными формулами самоуничижения. К ним же относятся выдержки из святоотеческой литературы, в которых "грубость" писателя и его "простота словес" противопоставлены "книжной силе" и "высоте словеси" (Там же. С. 165, 169). Разумеется, это всего лишь цитаты. Но, приведя чужое мнение, Грозный тем самым согласился с ним, причислил себя к неискусным авторам и охарактеризовал собственную манеру литературного изложения как про-

сторечие, которому противостоит недоступная ему "высота словеси мало небес не превосходяще" (Там же. С. 189).

Литературное своеобразие Грозного во многом объясняется образом автора, отраженным в его сочинениях. Образ автора не тождествен личности писателя. Это краеугольный камень текста, на нем зиждется его структура, им определяются идейно-стилистические и композиционные особенности произведения (ср.: Виноградов. 1971. С. 118, 151-152). Зарождение образа автора связано с ростом индивидуального начала в творчестве. В этом отношении велико историко-культурное значение XVII в., когда в старые мехи традиционных жанрово-композиционных форм вливалось молодое вино литературы Нового Времени. Ветхие мехи не выдержали брожения молодого вина. Они порвались, пролив на литературную почву поток удивительных и причудливых сочетаний старого и нового, прошлого и будущего, своего и чужого. Тем самым были созданы предпосылки для перехода к новой русской литературе. В ее стилистике центральное место занял образ автора как организующее начало текста.

Было бы ошибочно видеть во всех эпитетах, какими Аввакум награждал свой язык и стиль, лишь проявление ритуального самоуничижения. Д.С. Лихачев объясняет их литературной маской писателя. "Знаменитое аввакумовское "просторечие", "вякание", "воркотня" были также в целом формой комического самоунижения, смеха, обращенного Аввакумом на самого себя. Это своеобразное юродство, игра в простеца" (Лихачев. 1987. С. 413; ср. с. 414). Гениальный художник создал образ безыскусного рассказчика, который избегает красноречие и поэтому говорит просто, "что на ум попало", обращаясь к таким же, как и он сам, "мужичкам деревенским" (РИБ. Т. 39. С. 929, 60; ср.: Меркулова. 1977. С. 322-323). "Писано моею грешною рукою, - заканчивал он "Книгу толкований и нравоучений". - Сколко Бог дал, лутче тово не умею. Глуп веть я гораздо. Так человеченко ничему негод-

ной. Ворчу от болезни сердца своего" (РИБ. Т. 39. Стб. 576). Так же протопоп отозвался о себе в письме своему ученику и духовному сыну Семену Крашенинникову (Там же. Стб. 932).

Аввакум не только стремился писать языком униженных простолюдинов, но и причислял себя к их числу. "Какой я философ? Грешной человек, простой мужик..." - заявил он в "Послании стаду верных" (Демкова. 1965. С. 234). Общеизвестна его полемически заостренная самохарактеристика в "Книге толкований и нравоучений": "Аз есмь ни ритор, ни философ, дидаскальства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения" (КТН. С. 133; РИБ. Т. 39. Стб. 548). В "Житии" автор сказал о себе: "Неука я человек и несмыслен гораздо..." (ПС. С. 59; РИБ. Т. 39. Стб. 132, 214). Однако тут же он с достоинством пояснил: "Но аще и неучен словом, но не разумом; не учен диалектика, и риторики, и философии, а разум Христов в себе имам..." (ПС. С. 60; РИБ. Т. 39. Стб. 67, 132-133, 214, ср. стб. 577-578). Здесь процитировано известное изречение апостола Павла: "Аще бо и невежа словом, но не разумом" (ОБ 1581 г. 2 Кор. XI, 6, л. 42а). Аввакум не привел предшествующий - пятый - стих, в котором Павел сказал, что он ни в чем не уступает другим проповедникам, отважившимся выдавать себя за великих апостолов. Между тем современники протопопа легко узнавали весь контекст. Читая его декларации, они понимали их так: автор, хотя и не отличается красноречием, которым гордятся его противники - "новые учители", однако имеет правильное представление о христианской вере и врожденный талант. Вспомним, что острый природный ум в Аввакуме признавали даже его враги - Симеон Полоцкий (РИБ. Т. 39. Стб. 704). Таким образом, когда писатель называл себя простецом, он не вкладывал в это слово значение "невежда, неуч", а противопоставлял "ученое незнание", духовную мудрость и живую связь с Богом, светской эрудиции аристократов духа - барочных интеллектуалов.

Просторечие и красноречие в литературе барокко

У барочных авторов было свое просторечие. Они использовали его в сочинениях, предназначенных массовому читателю. Употребляя безыскусную манеру изложения, писатели барокко как бы снисходили с высоты своей блестящей эрудированности до уровня толпы. Они прекрасно понимали, что просторечие недопустимо в кругу интеллектуальной элиты. Ее представители в своих произведениях любили щеголять риторическими ухищрениями и разносторонними знаниями. Димитрий Ростовский в "Розыске о раскольнической брынской вере" просил ценителей изящного слога не удивляться его "просторечию и некрасному съчинению, ибо не ради мудрых и в Божественном Писании искусных сиа написашася, но ради самых препростых людий, силы Писаниа Святаго не ведущих, им же и простая беседа едва внятна бывает" (Тип-352. Л. 2). "Розыск о раскольнической брынской вере", подобно "Житию" протопопа Аввакума (см.: Робинсон. 1967. С. 358-370),[6] осмыслялся автором как письменная проповедь, обращенная в самую толщу народных масс. Димитрий, талантливый ученик малорусского гомилета Иоанникия Галятовского, остался проповедником и в своих историко-богословских трактатах - "Летописе келейном от начала миробытия до Рождества Христова" и "Розыске". В последнем произведении он прямо заявил: "Яже убо усты глаголю и их же вы поучаю, та судих и писанию предати, и в епархию послати, понеже самому мне невозможно некиих ради вин проходити паству нашу и везде люди Божиа устно и лицезрително поучати" (Тип-352. Л. 6 об.). Одно из правил гомилетики предписывало произносить перед массовой аудиторией общенародную проповедь. В ней в отличие от более сложной монастырской проповеди учитывались особенности жизни в миру, низкий уровень богословской подготовки

---

[6] О жанровой природе "Жития" протопопа Аввакума см. также: Понырко. 1985. С. 379-387.

многих светских людей, их слабые знания христианской догматики и литературы. Поэтому выступавшим с общенародной проповедью рекомендовалось говорить просто и понятно. Димитрий стремился представить себя литературным традиционалистом и оправдать свою установку на "низкий" стиль. Он подчеркнул в "Розыске", что следовал самому Христу, показавшему образец функционального применения просторечия и красноречия,[7] а также подражал отцам церкви - великому ритору Иоанну Златоусту и епископу Александру Команскому. Они, писал Димитрий, специально прибегал к безыскусной манере изложения, чтобы их могли понять неученые слушатели (Там же. Л. 2-3). Так в элитарной эстетике барокко просторечие получало высшее оправдание. Оспорить его уместность в литературном произведении уже не представлялось возможным.

В отличие от просторечия Аввакума, в написанных "простой речью" сочинениях его противников господствует славянизированный язык. Он сохраняет архаически-книжные особенности не только в лексике и фразеологии, но также в синтаксисе, морфологии и правописании. Дело в том, что великорусское просторечие - родная речевая стихия коренного русака Аввакума - было чуждо многим барочным авторам по причине их украинского и белорусского происхождения. В Московской державе церковнославянский язык служил для них основным средством общения, был единственным литературным языком, "на котором они могли писать и быть поняты" (Алексеев. 1975. С. 137).

Белорус Симеон Полоцкий, переехав в Москву, очень скоро убедился в том, что его "проста мова", на которой он успешно писал в Юго-Западной Руси, не отвечает принятым в Великой России литера-

---

[7] Аввакум, напротив, считал, что "Христос убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти християнин" (см.: Демкова. 1974. С. 388).

турным нормам. Между тем, согласно традиционному мнению, эти нормы были образцовыми, так как изо всех локальных типов церковнославянского языка самым "чистым" считался его московский извод. Вообще, признавалось, что русские сохранили праславянский язык в его первозданном виде, в то время как другие славяне в результате иностранного влияния исказили его исконный облик. "Истинный же столп языка словенского в Московстей земли, глаголаша прямо от размешения языка [от вавилонского столпотворения – В.К.].., и писмена словенския, еже от Кирила изведено, и сими писаху Московия тако, яже и язык праделен глаголюху. А чехи и ляхи сии язык глаголаша, но не истинно, изменено много от немецкого и латинскаго языка множество словес их" (Попов. 1869. С. 441).

Симеон Полоцкий стремился активно овладеть церковнославянским языком московского извода как иностранным: с помощью грамматики, очевидно Мелетия Смотрицкого. По его наблюдениям, церковнославянской грамматике подобна иностранная ("странная") грамматика, греческая или латинская. Отождествление церковнославянской и греческой языковых систем и правил их изучения характерно для средневековой лингвистики начиная со времени Кирилла и Мефодия. Знание иностранной грамматики Симеон пытался использовать во время своих занятий. Об этом он рассказал в стихотворном предисловии к поэтическому сборнику "Рифмологион, или Стихослов":

Писах в начале по языку тому,
иже свойственный бе моему дому.
Таже увидев многу ползу быти
славенскому ся чистому учити,
Взях грамматику, прилежах читати,
Бог же удобно даде ми ю знати;
К тому странная сущи ей подобна,
в знания ползу бяше ми удобна

(Симеон Полоцкий. 1953. С. 218). В результате упорных штудий Симеон овладел риторически украшенной манерой литературного изложения, богатым словарем и арсеналом художественно-изобразительных средств церковной поэтики (символами, тропами и т. п.), то есть научился "образная... держати". Короче, он, подобно искусным риторам, стал писать высоким книжно-славянским языком и ставил себе это в особую заслугу:

Тако славенским речем приложихся,
елико дал Бог знати научихся;
Сочинение возмогох познати
и образная в славенском держати.
Писах книжная, яко же ветии
пишут и яко от ветий вящшии (Там же. С. 218).

Так же смотрели на литературный язык и другие барочные авторы, жившие в Московской Руси. Европоцентристы вообще оказались консерваторами в области языка, в то время как старовер Аввакум Петров в творчестве был смелым новатором и вовсе не изучал как иностранный, а всем сердцем любил свой "русской природной язык" (Робинсон. 1974. С. 350, 362).

В сознании барочных интеллектуалов просторечие ассоциировалось не с разговорной языковой стихией, а со славянизированной манерой изложения без нарочитых риторических украшений и словесной изощренности (Успенский. 1987. С. 250-253). В этом отношении показателен сборник проповедей Симеона Полоцкого "Обед душевный". В предисловии к нему автор объявил о своем намерении писать просто. Его труд "несть яко иностранными зелии хитростми ветийскими довлеукрашен... Не украсих же.., яко удобее простое слово уразумеваемо есть в писании, неже красотами художественными покровенное. Яко удобее ядро снедается излущенное, нежели в коже си содержимое" (Симеон Полоцкий. 1681. Л. 7 об.). Симеон привел в защиту своей стилистической уста-

новки мнения авторитетных святых Амвросия и Василия Великого. Затем, используя широко известную в топике мировой культуры метафору съедания книги и слова, он уподобил чтение и осмысление литературного текста процессу еды: "А понеже сице простоту слова толицыи столпи церкве ублажиша, ты, благочестивыи читателю, приими любезно обед сей простоуготованный и яждь, здрав, во спасение ти душевное. Яждь, взимая рукама ума твоего, прежувай зубами разсуждения и поглощай в стомах [грецизм, имеющий значение "желудок", - В.К.] памяти твоея - и будет ти во ползу" (Там же. Л. 8). Несмотря на все благие намерения писателя, его книжно-славянский "Обед" получился отнюдь не "простоуготованным" и пришелся многим не по зубам. Приходской священник, автор сборника поучений "Статир", засвидетельствовал, что проповеди Симеона Полоцкого из "Обеда душевного" и "Вечери душевной" в церкви "простейшим людем за высоту словес тяжка бысть слышати и грубым разумом не внимателна" (Рум-4II. Л. 5-5 об.).[8] Говоря так, автор "Статира" нисколько не преувеличивал. Его слова подтверждает иностранец Г.-В. Лудольф. Вопреки стремлению Симеона к "опрощению" книжно-славянского языка, писал он, в его произведениях "много таких слов и выражений, которые в народной общей речи неизвестны" (Лудольф. 1937. С. 114).

Похожая характеристика дана стилю другого малорусского писателя - Епифания Славинецкого, жившего в Москве. Причем нелестно отозвался о нем директор Московской типографии Ф.П. Поликарпов-Орлов, который и сам в литературе питал пристрастие к "высоким словам славенским" (Виноградов. 1982. С. 81-83, 86). В 1723 г. он писал в Святейший Синод о переведенных Славинецким и изданных в 1665 г. на Московском Печатном дворе творениях отцов церкви -

---

[8] О "простоте слова" в понимании автора "Статира" см. в кн.: ...ленский. 1983. С. 116-118.

Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского и Иоанна Дамаскина: "Книга Григория Назианзена с прочими, иже с ней, преведена необыкновенною славянщизною, паче же рещи еллинизмом, и за тем о ней мнози недоумевают и отбегают" (цит. по: Браиловский. 1894. С. 31).

Но особенно интересно, что славянизированный язык вообще мог ассоциироваться с иностранной речью. О таком восприятии тяжеловесных переводов творений Иоанна Златоуста сообщается в "Статире". Не искушенные в "плетении словес" жители далекого городка Орел (Орлов) Пермской епархии, причем "не точию от мирян, но и от священник, иностранным языком тая Златоустаго писания нарицаху" (Рум-411. Л. 5 об.).

Юго-западнорусские риторы с высоты своей схоластической образованности уничижительно оценивали ораторское умение Стефана Вонифатьева и его братии, возродивших в Московском государстве церковную проповедь. В "Деле по доносу чернеца Саула" засвидетельствовано, что приезжие киевляне и их ученики "всех укоряют и ни во что ставят благочестивых протопопов Ивана (Неронова) и Степана (Вонифатьева) и иных: враки-де они вракуют, слушать у них нечего, и себе имени не ведают, учат-де просто, ничего не знают, чему учат" (Каптерев. 1913. С. 145-146; см. с. 144-145). Просторечие, которым пренебрегали киевские начетчики, было демократично по своей природе. Его понимали все - даже представители социальных низов. Искусственное красноречие было элитарно, рассчитано на немногих. Демократическая среда вынесла свой приговор этим двум направлениям в стилистике литературного языка. Как сообщается в "Житии Неронова", о проповеднических способностях которого неодобрительно отзывались киевляне, он еще в бедной нижегородской церкви "толковаше всяку речь ясно и зело просто слушателем простым, воеже бы им возможно было внимати и памятствовати, и вси ползовахуся поучением его, и

умиляхуся..." (Материалы. Т. I. С. 257). В Москве Иван Неронов остался верен себе и учил народ просто: "...Сказоваше же всякую речь с толкованием, дабы разумно было всем христианом" (Там же. С. 277). Чуждые риторике прихожане "умиляхуся" и получали духовную пользу от презираемого схоластами просторечия. Между тем юго-западнорусское красноречие многим людям "тяжка бысть слышати". Они в недоумении "отбегали" от высоты "еллино-славянских" стилей в литературном языке.

Греческий язык и антигреческие настроения

Обращает на себя внимание пренебрежительное отношение Аввакума к знанию иностранных языков. "Ведаю разум твой, - наставлял он царя Алексея Михайловича в "Книге толкований и нравоучений"; - умееш многими языки говорить, да што в том прибыль?" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Казалось бы, такое заявление противоречит культурной традиции Древней Руси. Достаточно вспомнить князя Владимира Мономаха. В "Поучении" он ставил в пример потомству своего отца-полиглота Всеволода Ярославича, владевшего пятью языками, - кстати сказать, явление незаурядное для всей западноевропейской образованности того времени. В действительности никакого противоречия нет. Дело в том, что Владимир и Аввакум оценивали знание иностранных языков с разных позиций - утилитарной и национально-богословской. Великий князь Киевский делал упор на мирской славе: "...В том бо честь есть от инех земль" (Орлов. 1946. С. 138; ПВЛ. Ч. I. С. 158), а протопоп, опираясь на I-е Послание к Коринфянам, рассуждал о языках с точки зрения вечности и спасения души: "С сим веком останется здесь, а во грядущом ничим же пользует тя" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Такое осмысление иностранных языков традиционно. Похожие мысли высказывали даже противники Аввакума. В "Обличении Соловецкой челобитной" Юрия Крижанича способности к языкам оцениваются в соответствии с апостольским учением: "Разнити ди јесут дари

Светого Духа. Знати језикы и преводити кньигы - то јест дар от всих најменшы. А молитва, пост и любов Божя - то дар от всих највишшы" (Крижанич. 1892. С. 147). Но самое главное, что Аввакум видел в многоязычии Алексея Михайловича ущемление прав "природного" языка.

Яростным нападкам писателя подвергались греческий язык и вообще грекофильство. Он считал их главной угрозой великорусской духовности и национальным основам культуры. Изучение греческого языка, ранее признававшееся особой заслугой, ставилось им в один ряд со смертными грехами. Характерен его протест против архимандрита афонского Иверского монастыря грека Дионисия. Под его руководством архиепископ Иларион Рязанский занимался греческой грамматикой. Во "Второй челобитной царю Алексею Михайловичу" Аввакум жаловался на то, что «архимандрит Дионисей учит Илариона, архиепископа Рязанского, греческим буквам, реку и нравом, внешняя мудрствующим. Болезнуя ж, рекох владыке сему, древния ради любви с ним: "Владыко, святый, у зазорна человека учишься!"» (РИБ. Т. 39. Стб. 751). Дионисий обвинялся в содомии, и этот порок самым непосредственным образом связывался с мирским суемудрием и греческим языком. Дионисий, предупреждал протопоп, вернувшись на Афон, будет насмехаться над "природными русаками" и похваляться тем, что он у них самого "владыку блудил" (Там же. Стб. 751-752). Здесь имеются в виду греческие штудии и олицетворяющие их кощунственные действия Дионисия в алтаре Успенского собора с отроком, облаченным в святительские ризы.[9] Для традиционалистов блуд духовный и телесный являлись двумя сторонами одной медали - следствием отступничества от правой веры.

---

[9] Об этом же случае упоминает дьякон Федор Иванов в "Послании из Пустозерска "братиям", "сродникам" и сыну Максиму" (Материалы. Т. 6. С. 246-247).

Поведение Аввакума было протестом против официального правительственного курса. Патриарх Никон и его единомышленники, проводя религиозные реформы, ориентировались на современную им греческую традицию. Но ее-то и не признавали старообрядцы, стремившиеся сохранить в первозданной чистоте древнее византийское духовное наследие. Насмотревшись на восточных иерархов, приезжавших в Москву за богатыми подарками, инок Авраамий писал в "Челобитной царю Алексею Михайловичу": "И лучше, государь, старым греком верить, а не нынешним плутом, турским святителем, которыя меняют веру и продают на золотыя, и на сребро, и на соболи сибирския" (Материалы. Т. 7. С. 324-325). В глазах старообрядцев греческая церковь вовсе не обладала высшим авторитетом. Напротив, с их точки зрения, Византия отступила от православия со времени унизительной Флорентийской унии 1439 г. с Римом и за эту измену вскоре оказалась завоеванной иноверцами турками. "Мудры блядины дети греки да с варваром турским с одново блюда патриархи кушают рафленыя [изысканно приготовленные - В.К.] курки. Русачьки же, миленькия, не так: в огонь лезет, а благоверия не предаст!" (КТН. С. 142; РИБ. Т. 39. Стб. 568). Эти слова Аввакума хорошо отражают самосознание "старолюбцев", которые предпочитали огненное крещение измене отеческому преданию и идеалам великорусского православия.

Борьба с грецизацией национальной духовности стала знаменем старообрядчества. Однако антигреческие настроения явственно ощущались еще до церковного раскола. Столетием ранее, например, их выразил Иван Грозный, по любовному замечанию Аввакума "миленкой царь Иван Васильевичь" (КТН. С. 89; РИБ. Т. 39. Стб. 458). Папский посол иезуит Антонио Поссевино в сочинении "Московия" вспоминал, что, когда он в публичном диспуте с царем безуспешно пытался доказать необходимость конфессионального объединения Руси с Римом и сослался на пример более древней греческой церкви, принявшей Флорентий-

скую унию, Грозный резонно заметил, что "он верит не в греков, а во Христа" (Поссевино. 1983. С. 78). Накануне раскола, в 1650 г., недовольные москвичи "меж себя шептали" о том, что известный грекофил и "любомудрия рачитель" боярин Ф.М. Ртищев учится у приезжих киевских монахов "греческой грамоте, а в той-де грамоте и еретичество есть" (Каптерев. 1913. С.145; см. также: Бороздин. 1900. С. 34).

Предпринятое патриархом Никоном и его последователями исправление богослужебных книг имело целью устранить из языка церковнославянских текстов великорусские особенности и сблизить переводы с их современными греческими оригиналами. Однако новые варианты и редакции не согласовались с грамматической системой церковнославянского языка и противоречили сложившемуся обычаю языкового употребления. Инок Савватий в "Челобитной царю Алексею Михайловичу" обвинил справщиков Печатного двора в буквальном следовании греческим языковым моделям и в пренебрежении церковнославянской традицией. "А что и с природнаго и пространнаго своего славенскаго языка на греческой тесной язык воспящаются во многих речах... - и то не добре же". "А что и просодии [ударение - В.К.] в новых книгах превратили по чужим пословицам [словам - В.К.] (какими пословицы в Московском государстве николи не говаривали, и ныне не говорят, и книг по той речи не печатывали) - и то не добре же" (Три челобитные. 1862. С. 35, 39-40; ср. с. 36). Критикуя иноязычное влияние в области церковнославянской акцентуации, Савватий имел в виду, скорее всего, юго-западнорусское книжное произношение (Успенский. 1987. С. 294). В представлении старообрядцев достоинство боговдохновенного "природного" языка уничижалось проникновением в его структуру чужеродных элементов. Осудив в новоисправленных текстах изменения в "пословицах", Аввакум так отозвался о работе книжных справщиков: "Вся бо Богови грубо; не подобает бо своего языка уничижать, а

странными языки украшати речи. В старопечатных книгах во́ имя, а в новых во и́мя; в старых Израиль, а в новых Исраиль; в старых веком, а в новых веков; в старых аминь, а в новых аминъ. Малое бо се слово велику ересь содевает... И вся силы изменили на странныя пословицы, противны святым отцем нашим..." (Бороздин. 1900. С. 32. Приложения).

В этом контексте становится понятным демонстративное пренебрежение Аввакума греческим языком. Стремясь пробудить патриотические чувства в царе Алексее Михайловиче, писатель требовал от него: "Воздохни-тко по-старому, как при Стефане [царском духовнике Вонифатьеве – В.К.] бывало, добренко, и рцы по рускому языку: "Господи, помилуй мя, грешнаго!" А "киръелейсон"-от отставь: так ельленя говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайловичь, русак, а не грек" (КТН. С. 97; РИБ. Т. 39. Стб. 475). Греческое заимствование киръелейсон, точнее **Κύριε ἐλέησον**, означает "Господи, помилуй!" Хотя оно издавна употреблялось в русской церкви – во время пения некоторых молитв по-гречески, тем не менее вызывало у Аввакума резко отрицательные эмоции. И, надо сказать, протопоп имел веские доводы против него. Это восклицание также принято в богослужении католиков. Его использовали в своем творчестве барочные авторы, например, Симеон Полоцкий.[10] Простой народ, не понимая греческого пения, видимо еще в древности иронически превратил возглас **Κύριε ἐλέησον** в глагол куралесить (куролесить) (Мещерский. 1981. С. 81). За ним прочно утвердился букет бранных значений – "говорить пустяки, непристойные слова; ругаться; лгать; безобразничать, дурить, проказничать; пьянствовать, вести разгульный образ жизни; вести себя странно, как не в своем уме" и т. д. (Даль. Т. 2. С. 223; СлРНГ. Вып. 16. С. 110-111, 139). Со временем грецизм по причине его малопонятности стали включать в загадки вроде: "Идут девки лесом, поют куролесом [плача,

---

[10] Благодарю Л.И. Сазонову, сообщившую мне этот факт.

рыдая – В.К.], несут[11] пирог с мясом". Отгадка несколько обескураживает: имеются в виду похороны, гроб с покойником (СлРНГ. Вып. 16. С. 139). Отрицая "кирьелейсон", Аввакум явился выразителем подлинно народных настроений. Он видел в этом заимствовании символ иностранного влияния, разрушавшего заветы родной старины. Он призывал царя Алексея вернуться к истокам национальной духовности – "русскому природному языку". Разумеется, речь шла о церковнославянском языке дониконовской редакции. Однако писатель, приведя церковнославянскую Иисусову молитву: "Господи, помилуй мя, грешнаго!", назвал ее русской. Для него церковнославянский и русский были одной языковой стихией.

За внешним противопоставлением русского языка греческому, а русаков эллинам кроется столкновение православия и инославия. Протопоп даже использовал вместо нейтрального слова *грек* пренебрежительное *ельлен* (*еллин*) в значении "язычник". Этим он в очередной раз подчеркнул, что греки давно изменили православию, а потому они не могут служить образцом для подражания. Однако в обращении к царю, надежда на изменение церковной политики которого все еще теплилась у Аввакума, употреблено вполне корректное слово *грек*. Для протопопа Алексей Михайлович пока что оставался "царем християнским" (КТН. С. 98; РИБ. Т. 39. Стб. 476).

Если искать аналогов в истории западноевропейской средневековой культуры, то антигреческую позицию Аввакума, пожалуй, можно сравнить с поведением знаменитого патриарха Константинопольского Фотия. Борец за церковную независимость Византии от Рима, блестящий эрудит и просветитель Фотий не знал и, видимо, сознательно не хотел знать латинского языка своих противников. В обоих случаях от-

---

[11] В другом варианте загадки добавлено "деревянный" (Фасмер. Т. 2. С. 427–428).

каз от иностранного языка - это отрицание чуждой системы культурных ценностей.

"Русской природной язык" входил в систему ценностей, из которых складывалась национальная самобытность русского народа как хранителя совершенного православия. Народность же отождествлялась с чистой верой Христовой, а нерусское связывалось с неправославным и еретическим. Вот почему у Аввакума реформаторы, отвергшие "вечную правду церковную" (РИБ. Т. 39. Стб. 864), - это "другия немцы руския" (Там же. Стб. 292), а вероотступничество Никона, устроившего "все по-фряжьскому, сиречь по-неметцкому" (Там же. Стб. 283), объяснялось тем, что он инородец. В "Книге толкований и нравоучений" Аввакум, обращаясь к духовному сыну, говорил о своем земляке, патриархе: "А таки одва не татарка ли его, Симеон, родила, - там веть татар тех много. Да плюнем на него! Кто ево ни родил, однако блядин сын; от дел звание приемлет" (КТН. С. 92; РИБ. Т. 39. Стб. 463). В "Послании отцу Ионе" писатель был более категоричен. Здесь нерусское происхождение Никона стоит в одном ряду с его чародейством и служением антихристу. "Я Никона знаю, - вспоминал протопоп, - недалеко от моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Минка да Манька; а он, Никитка, колдун учинилься, да баб блудить научился, да в Желтоводие [в Макарьевский Желтоводский монастырь - В.К.] с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы" (РИБ. Т. 39. Стб. 894).

В творчестве Аввакума понятия "природной русак" и "русской природной язык" неразрывно связаны. Для традиционалистов, вплоть до последователей А.С. Шишкова, церковнославянская языковая стихия выражала национальное начало великорусского народа. Поэтому язык новоисправленных богослужебных книг - это уже чужой, враждебный язык. У Аввакума он вообще вызывал представления о чуждой простому

народу латыни католиков. В "Книге бесед" так изображены мытарства простеца: "Он, мой бедной, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити: ано и послушать нечево - по-латыне поют, плясавицы скоморошьи!" (Там же. Стб. 292). С этих же позиций Никита Константинов Добрынин, один из первых идеологов и мучеников старообрядчества, в "Великой челобитной царю Алексею Михайловичу" обстоятельно доказывал незаконность нововведений, сделанных по инициативе Никона, который "нарочно с хромых книг плевелные слова снискивал и в христоименитую веру всевал, чтоб ему како ю смутить и всяко с латиною соединить" (Румянцев. 1916. С. 350. Приложения). Борьба за национальную самобытность принимала форму ожесточенных лингвобогословских споров, нередко заканчивавшихся на плахе или в огненном срубе.

Почти через сто лет после Аввакума другой видный славянский писатель - основоположник новой болгарской литературы иеромонах Паисий Хилендарский - также выступил против грецизации национальной духовной культуры и встал на защиту родного языка (см.: Робинсон. 1963. С. 91-92). В предисловии к "Истории славяно-болгарской" афонский инок, как и протопоп Аввакум, "снедаемый ревностию и жалостию по роду своему" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 240; ср.: Он же. 1961. С. 157, 172, 178), обращался к адепту греческой образованности, взывая к его национальному достоинству: "О неразумне и юроде! Поради что се срамиш да се наречеш болгарин и не четиш по свои язик и не думаш? <...> Но са, рече, грци по-мудри и по-политични, а болгаре са прости и глупави и не имеят речи политични, за то, рече, лучше пристати по грци. <...> Немаш никои прибиток от гръчка мудрост и политика. Ти, болгарине, не прелащаи се, знаи свои род и язик и учи се по своему язику. Боле ест болгарска простота и незлобие" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 213-215; ср.: Он же. 1961. С. 47-48, 165-166, 175-176). В переводе на русский

язык эта филиппика звучит так: "О неразумный и юродивый! Почему ты стыдишься назваться болгарином и не читаешь и не говоришь на своем языке? <...> Но ведь греки, скажет он, мудрее и культурнее, а болгары просты и глупы, нет у них изысканных слов, поэтому, скажет он, лучше присоединиться к грекам. <...> Нет тебе никакой пользы от греческой мудрости и культуры. Ты, болгарин, не прельщайся, знай свой род и язык и учись на своем языке. Лучше болгарская простота и незлобие".

Декларации Аввакума Петрова и Паисия Хилендарского обнаруживают удивительное сходство. Болгарский историк, подобно юрьевецкому протопопу, демонстративно заявил о себе в послесловии к своему труду: "Не учих се ни граматика, ни политика никако, но простим болгаром просто и написах. Не бист мне тщанием за речи по граматика слагати и слова намещати, но совакупити наедно сию историицу" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 241; ср.: Он же. 1961. С. 158, 173, 178). Симпатии обоих авторов принадлежали простецам, они стремились писать "природным" языком и "простими речами" (Паисий Хилендарски. 1972. С. 240; ср.: Он же. 1961. С. 157, 172, 178), не одобряли красноречие и иностранные изысканные слова, взывали к патриотическим чувствам своих сограждан и презирали "отцеругателей" (Паисий Хилендарский. 1972. С. 216; ср.: Он же. 1961. С. 49, 176), забывших родные корни и считавших, что их соотечественники "прости и глупави".

Последнюю деталь Аввакум использовал в рассказе о своем осуждении на церковном соборе в 1667 г. Представ на суде перед лицом "сребролюбных" вселенских патриархов и русских иерархов, он привел в защиту двуперстного крестного знамения постановление московского Стоглавого собора 1551 г. (глава 31) и свидетельства русских святых. В ответ на его резонные доводы "патриарси, выслушав, задумалися; а наши, что волчонки, вскоча завыли и блевать стали на отцов

своих, говоря: "Глупы-де были и не смыслили наши святые; неучоные люди были и грамоте не умели, - чему-де им верить?" О Боже святый! Како претерпе святых своих толикая досаждения!" (ПС. С. 53; РИБ. Т. 39. Стб. 59, 127, 206). Обвинение отцеругателей очень волновало писателя. Он неоднократно обращался к теме обманчивой на вид "глупости природных русаков", последних хранителей древнехристианского благочестия, и противной Богу внешней мудрости греков и никониан, отступивших от православия (см.: КТН. С. 94, 142; РИБ. Т. 39. Стб. 291-292, 469, 567-568, 751-752, 902).

Близость лингвоэстетических установок Аввакума и Паисия - это не результат влияния одного автора на другого. Афонский старец, скорее всего, даже не подозревал о сожженном в далеком Заполярье опальном протопопе. Общность их взглядов объясняется похожими культурными ситуациями и непрерывной цепью духовных традиций православного славянства.

* * *

Аввакум Петров опирался на традиционные представления богословской лингвистики. Теоретические основы его деклараций соответствуют системе старообрядческого мировидения с его недоверием к новшествам и реформам в религиозно-культурной сфере жизни. Но, убежденный консерватор и ригорист в церковных вопросах, Аввакум-писатель был новатором и отразил важнейшие преобразования, проходившие в русском языке накануне Петровской эпохи. Этими главными изменениями были формирование новой системы разновидностей русского языка, демократизация высоких книжно-славянских стилей, сближение литературного и разговорного языков, расширение функций живой народной речи в беллетристике. Протопоп Аввакум наметил то магистральное направление в развитии литературного языка, которое было продолжено лингвистической политикой правительства Петра Великого, требовавшего писать "не высокими словами славенскими, но простым

русским языком".[12]

Цитируемые источники и литература

Абрамович. 1991 - Абрамович Д.И. Києво-Печерський патерик. Київ, 1991.

Адрианова-Перетц. 1977 - Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов, ст. и комм. В.П.Адриановой-Перетц. 2-е изд. М., 1977.

Алексеев. 1975 - Алексеев А.А. Академик А.И.Соболевский - историк русского литературного языка // Вопросы языкознания. М., 1975. № 5.

Афанасий Холмогорский. 1682 - [Афанасий, архиепископ Холмогорский.] Увет духовный. М.: Печатный двор, IX. 1682.

Берков. 1969 - Берков П.Н. Книга в поэзии Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24.

Бороздин. 1900 - Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 2-е изд. СПб., 1900.

Браиловский. 1894 - Браиловский С.Н. Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов, директор Московской типографии // ЖМНП. СПб., 1894. № 9. С. 1-37; № 10. С. 242-286.

Бубнов. 1985 - Бубнов Н.Ю. Спиридон Потемкин и его "Книга" // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40.

Вагнер. 1985 - Вагнер Г.К. Рублевская традиция во взглядах на искусство Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39.

Вилинский. 1911 - Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты жития.

Виноградов. 1971 - Виноградов В.В. Проблема образа автора в художественной литературе // Виноградов В.В. О теории художественной речи. М., 1971.

---

[12] Распоряжение сенатора графа И.А.Мусина-Пушкина Ф.П.Поликарпову-Орлову, передающее мнение Петра I (цит. по: Браиловский. 1894. С. 268).

Виноградов. 1978 - Виноградов В.В. Основные этапы истории русского языка // Виноградов В.В. Избранные труды: История русского литературного языка. М., 1978.

Виноградов. 1980 - Виноградов В.В. О задачах стилистики: Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Виноградов В.В. Избранные труды: О языке художественной прозы. М., 1980.

Виноградов. 1982 - Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка ХVП-XIX веков. 3-е изд. М., 1982.

Виршевая поэзия. 1989 - Виршевая поэзия (первая половина ХVП века) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и комм. В.К.Былинина, А.А.Илюшина. М., 1989.

Вишенский. 1955 - Иван Вишенский. Сочинения / Подгот. текста, ст. и комм. И.П.Еремина. М.; Л., 1955.

ВМЧ. 1910 - Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием: Апрель, дни 1-8 / Памятники славяно-русской письменности, изданные императорскою Археографическою комиссиею. М., 1910.

Даль. Т. 1, 2 - Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. [7-е изд.] М., 1978. Т. 1; 1979. Т. 2.

Демкова. 1965 - Демкова Н.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.

Демкова. 1974 - Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28.

Демкова. 1986 - Демкова Н.С. Повесть о Марфе и Марии (Сказание об Унженском кресте) и ее переделки в ХVП в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986.

Демкова, Малышев. 1971 - Демкова Н.С., Малышев В.И. Неизвестные письма протопопа Аввакума // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1971. Вып. 32.

Димитрий Ростовский. Т. 1, 3, 4 - Димитрий Ростовский. Книга житий святых. Киев: тип. Печерской Лавры, 1689. Т. 1: Сентябрь-ноябрь; 1700. Т. 3: Март-май; 1705. Т. 4: Июнь-август.

Димитрий Ростовский. 1849 - Димитрий Ростовский. Сочинения. М., 1849. Ч. 4.

Дмитриев. 1958 - Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л.А.Дмитриева. М.; Л., 1958.

Ег-706 - Сборник. 1660-е гг. РГБ. Собр. Егорова (ф. 98). № 706.

Епифаний Премудрый. 1885 - Житие преподобного и богоносного отца

нашего Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XУ веке / Сообщил архимандрит Леонид. СПб., 1885. (ПДП ОЛДП. № 58.)

Епифаний Премудрый. 1897 - Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археографической комиссии, под ред. В.Г.Дружинина. СПб., 1897.

Епифаний Славинецкий. 1665 - Сборник переводов Епифания Славинецкого. М.: Печатный двор, У. 1665.

Ефрем Сирин. 1647 - Ефрем Сирин. Поучения. М.: Печатный двор, I. П. 1647.

Ефрем Сирин и авва Дорофей. 1652 - Ефрем Сирин и авва Дорофей. Поучения. М.: Печатный двор, II. IX. 1652.

ЖПА. 1979 - Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Подгот. текста и комм. Н.К.Гудзия, В.Е.Гусева, Н.С.Демковой и др. Иркутск, 1979.

Засадкевич. 1883 - Засадкевич Н. Мелетий Смотрицкий как филолог. Одесса, 1883.

Иванов. 1970 - Иванов Й. Български старини из Македония / Под ред. на Б.Ангелов и Д.Ангелов. Фототипно изд. София, 1970.

Иванов. 1981 - Иванов Вяч. Вс. Об одной древневосточной параллели к загадке Сфинкса-Эдипа // Структура текста-81: Тезисы симпозиума. М., 1981.

Иоанн Златоуст. 1623 - Иоанн Златоуст. Беседы на 14 Посланий святого апостола Павла. Киев: тип. Печерской Лавры, 2. IУ. 1623.

Каптерев. 1913 - Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Иосифа. 2-е изд. Сергиев Посад, 1913.

Карпович. 1615 - Карпович Л. Казанье двое: одно на Преображение... Иисуса Христа, другое на Успение... Приснодевы Марии. Евье: тип. в имении Б.Огинского, 6, 15. УШ. 1615.

Клибанов. В печати - Клибанов А.И. Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. (В печати.)

Климент Охридски. 1973 - Климент Охридски. Събрани съчинения: Пространни жития на Кирил и Методий /Подгот. Б.Ст.Ангелов и Х.Кодов. София, 1973. Т. 3.

Книга о вере. 1648 - Книга о вере. М.: Печатный двор, 8. У. 1648.

Крижанич. 1859 - Граматично изкâзанje об руском jезику попа Jурка

Крижáница... М., 1859.

Крижанич. 1892 – Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1892. Вып. 3.

КТН – Демкова Н.С., Сесейкина И.В. Старейший (печерский) список "Книги толкований и нравоучений" Аввакума, найденный В.И.Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л., 1990.

Лихачев. 1987 – Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 2.

Лопарев. 1895 – Лопарев Х. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года // СПб., 1895. (ПДП ОЛДП. № 108.)

Лудольф. 1937 – Лудольф Г.-В. Русская грамматика. Оксфорд, 1696 / Переизд., пер., вступ. ст. и примеч. Б.А.Ларина. Л., 1937.

Малинин. 1901 – Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901.

Мареш. 1963 – Мареш В.Ф. Сказание о славянской письменности: (по списку Пушкинского Дома АН СССР) // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19.

Материалы. Т. 1, 6, 7 – Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1874. Т. 1. Ч. 1; 1881. Т. 6. Ч. 3; 1885. Т. 7. Ч. 4.

Меркулова. 1977 – Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в житии протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.

Мещерский. 1981 – Мещерский Н.А. История русского литературного языка. Л., 1981.

ОБ 1581 г. – Острожская Библия 1581 г. / Фототипическое переизд. текста с изд. 1581 г. под набл. И.В.Дергачевой. М.; Л., 198[illegible].

Орлов. 1909 – Орлов А.С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики ХVI-ХVII в. // Изв. ОРЯС. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4.

Орлов. 1946 – Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.

Паисий Хилендарски. 1961 – Паисий Хилендарски. История славенобългарская: Нижифоров препис от 1772 г. / Подгот. за печат Б.Ст.Ангелов. София, 1961.

Паисий Хилендарски. 1972 – Паисий Хилендарски. Славянобългарска история / Под ред. на П.Динеков. София, 1972.

Панченко. 1973 – Панченко А.М. Русская стихотворная культура ХVII в. Л., 1973.

Панченко. 1976 - Панченко А.М. Некоторые эстетические постулаты в "Шестодневе" Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Л., 1976. Т. I.

Панченко. 1984 - Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

ПВЛ. Ч. I - Повесть временных лет / Подгот. текста Д.С.Лихачева, пер. Д.С.Лихачева и Б.А.Романова. М.; Л., 1950. Ч. I: Текст и перевод.

ПВЛ IУ-IХ вв. 1968 - Афанасий Александрийский. Жизнь и учение праведного Антония // Памятники византийской литературы IУ-IХ веков. М., 1968.

ПИГ - Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С.Лихачева и Я.С. Лурье. Пер. и комм. Я.С.Лурье. М.; Л., 1951.

ПЛДР. 1984, 1987, 1988 - Памятники литературы Древней Руси: Конец ХУ - первая половина ХУI века. М., 1984; Конец ХУI - начало ХУП веков. М., 1987; ХУП век. М., 1988. Кн. I.

Понырко. 1985 - Понырко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39.

Попов. 1851 - Попов А.Н. Переписка дьяка Третьяка Васильева // Временник императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1851. Кн. 9. Смесь.

Попов. 1869 - Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869.

Поссевино. 1983 - Поссевино А. Исторические сочинения о России ХУI в. М., 1983.

Прохоров. 1978 - Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.

ПС - Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подгот. Н.С.Демкова, Н.Ф.Дробленкова, Л.И.Сазонова. Л., 1975.

ПСРЛ. Т. 6 - ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6: Софийские летописи.

РИБ. Т. 13 - Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени // РИБ. 2-е изд. СПб., 1909. Т. 13.

РИБ. Т. 31 - Сочинения князя Курбского. Т. I:Сочинения оригинальные // РИБ. СПб., 1914. Т. 31.

РИБ. Т. 39 - Памятники истории старообрядчества ХУП в. // РИБ. Л., 1927. Т. 39. Кн. I. Вып. I.

Робинсон. 1963 - Робинсон А.Н. Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский: Вопросы литературно-исторической

типологии. М., 1963.

Робинсон. 1967 - Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь: (о художественности "Жития" Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сборник статей к семидесятипятилетию академика Н.И. Конрада. М., 1967.

Робинсон. 1974 - Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе ХVII века. М., 1974.

Робинсон. 1984 - Робинсон А.Н. Воинствующая грамматика и текст (XVII в.) // Русский язык: Функционирование грамматических категорий: Текст и контекст: Виноградовские чтения XII-XIII. М., 1984.

Рум-411 - Статир. 1684 г. РГБ. Собр. Румянцева (ф. 256). № 411.

Румянцев. 1916 - Румянцев И. Никита Константинов Добрынин ("Пустосвят"): Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.

Сазонова. 1991 - Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII - начало XVIII в.). М., 1991.

Сарафанова-Демкова. 1963 - Сарафанова-Демкова Н.С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19.

Симеон Полоцкий. 1681 - Симеон Полоцкий. Обед душевный. М.: тип. Верхняя, X. 1681.

Симеон Полоцкий. 1953 - Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подгот. текста, ст. и комм. И.П.Еремина. М.; Л., 1953.

Симеон Полоцкий. 1962 - Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI - начала XIX в. Минск, 1962.

Сказания - Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и комм. Б.Н.Флори. М., 1981.

СлРНГ. Вып. 16 - Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16.

СлРЯ XVIII в. Вып. 2, 3 - Словарь русского языка XVIII века. Л., 1985. Вып. 2; 1987. Вып. 3.

Соболевский. 1903 - Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903.

Стельмашенко. 1912 - Стельмашенко М.А. Петр Скарга: (Историческое исследование). Киев, 1912.

Тип-48 - Часослов с добавлениями и Шестоднев служебный. 2-я пол. XIV в. ЦГАДА. Собр. БМСТ (ф. 381). № 48.

Тип-352 - Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. 1709 г. ЦГАДА. Собр. БМСТ (ф. 381). № 352.

Толстой. 1976 - Толстой Н.И. Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (ХVI-ХVII вв.) // Вопросы русского языкознания. М., 1976. Вып. 1.

Тредьяковский. 1849 - Тредьяковский /В.К./ Сочинения. СПб., 1849. Т. 3.

Три челобитные - Три челобитные: справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д.Е.Кожанчикова. СПб., 1862.

Унд-321 - "Житие Иоасафа Каменского". ХVII в. РГБ. Собр. Ундольского (ф. 310). № 321.

Успенский. 1983 - Успенский Б.А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.

Успенский. 1985 - Успенский Б.А. Из истории русского литературного языка ХVIII - начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985.

Успенский. 1987 - Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-ХVII вв.). München, 1987.

Успенский. 1988 - Успенский Б.А. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (ХVI-ХVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988.

Фасмер. Т. 2 - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. чл.-корр. О.Н.Трубачева. 2-е изд. М., 1986. Т. 2.

Флетчер. 1905 - Флетчер Дж. О государстве Русском. СПб., 1905.

Черноризец Храбър. 1980 - Черноризец Храбър. О писменехъ / Критическо изд., изгот. А.Джамбелука-Коссова. София, 1980.

Чумичева. В печати - Чумичева О.В. "Ответ вкратце Соловецкого монастыря" и Пятая соловецкая челобитная: (взаимоотношение текстов). (В печати.)

Ягич. 1896 - Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.

Яцимирский. 1909 - Яцимирский А.И. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // ИОРЯС. СПб., 1909. Т. 14. Кн. 2.

Цитируемая литература на латинице

Arens. 1955 - Arens H. Sprachwissenschaft:Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg; München, 1955.

Borst. 1957 - Borst A. Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Stuttgart, 1957. Bd. 1. Fundamente und Aufbau.

Curtius. 1969 - Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. 7. Aufl. Bern; München, 1969.

Curtius. 1973 - Curtius E.R. European Literature and the Latin Middle Ages. Princeton, 1973.

Čiževskij. 1956 - Čiževskij D.I. Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. s'-Gravenhage, 1956.

Laschmann. 1978 - Laschmann R. Rhetorik und Kulturmodell // Slavistische Studien zum YIII. internationalen Slavistenkongress in Zagreb. Köln; Wien, 1978.

Laschmann. 1987 - Laschmann R. Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhuderts // Kanon und Zensur: Archäologie der literarischen Kommunikation. II Hrsg. A. und J. Assmann. München, 1987.

Stipčević. 1964 - Stipčević B. Marčanska varijanta "Skazanja o sloveseh" Črnorisca Hrabra // Slovo. Zagreb, 1964. No 14.

Striykowski. 1582 - Striykowski M. Kronika polska, litewska, zmodźka y wszystkiey Rusi... Krolewec, 1582.

Uhlenbruch. 1979 - Uhlenbruch B. Simeon Polockijs poetische Verfahren - "Rifmologion" und "Vertograd mnogocvetnyj" - (Versuch einer strukturalen Beschreibung): Inaug.-Diss. zur Erlangung des Grades eines Doctor der Philosophie in der Abteilung für Philosophie der Ruhr-Universität. Bochum, 1979.

М. БОГОМОЛОВА

О РЕПЕРТУАРЕ ГРЕЧЕСКОГО РОСПЕВА В ЗАПИСИ "ГРЕЧЕСКОЙ" НОТАЦИЕЙ.

Новый греческий роспев стал известен в России с середины XVII века. Особая заслуга в его культивировании по праву приписывается деятельности митрополита, в последствии патриарха Никона, а также Мелетия - иеродиакона цареградского патриарха Парфения, который "прибыл в Москву как искусный певец по приглашению царя Алексея Михайловича в 1655 году и с 1656 до 1659 года учил греческому пению как государевых певчих, так особенно патриарших дьяков и поддьяков, которые ему вверены были патриархом Никоном. Переложения греческих напевов первоначально писались или великорусской крюковой нотацией, или великорусской линейной, затем с преобладанием в русских певческих хорах линейной системы нотописания все песнопения греческого роспева стали известны и в нотнолинейном изложении."[1]. В этом виде записи греческие песнопения явились предметом фундаментального исследования протоиерея И.Вознесенского.[2].

В нашей работе мы обращаемся к песнопениям греческого роспева, записанным ранее неизвестной в науке крюковой нотацией. Последняя имеет оригинальный графический облик, что позволяет при известном навыке вычленять ее среди других певческих нотаций. Как показал анализ, графические формы этой нотации базируются на графике нотации путевой, которая с одной стороны усложняется посредством введения отдельных элементов демественной нотации, с другой - становится проще, так как из

I. Вознесенский И. Осмогласные роспевы трех последних веков православной русской церкви. Ш. Греческий роспев в России. - Киев, 1893, с. 3,6.

2. См. вышеуказанную работу.

многочисленных производных знамен в постоянном употреблении находятся лишь формы графически наиболее простые.[3] Это позволяет предполагать исконно русское происхождение нотации. Отталкиваясь от датировки рукописных источников, время изобретения нотации и ее бытования мы относим к последней трети XVII века.

В отдельных случаях песнопения, фиксированные этой нотацией, имеют указания, определяющие их связь с греческим роспевом. Терминология указаний достаточна разнообразна. Приводим наиболее употребительные термины: греческой /производные: греческое, греческих, греческие, греческаго, греческая/; греческой роспев /греческаго роспева/; греческой перевод /ин перевод греческой/; греч. /гречес./. Менее часто встречаются термины: греческое согласие, грецкой, греческое знамя, болшо. роз. гречес., греческие малое. Два последних термина представляют особый интерес, поскольку свидетельствуют о наличии в греческом стиле пения большого и малого роспева.

Совокупность оригинальной графики с указаниями типа "греческий" позволяют условно назвать нотацию "греческой".

В настоящее время "греческая" нотация выявлена в девятнадцати рукописных источниках.[4] Думается однако, что указанное число не является исчерпывающим, так как нотация была найдена в процессе работы с рукописями безлинейного многоголосия, которые, как известно, составляют лишь незначительную

3. Более подробно о графике "греческой" нотации См. Богомолова М. Неизвестная крюковая нотация второй половины XVII века /рукопись в печати/.

4. Перечень рукописей дан в приложении. См. с.30 нашей работы.

часть корпуса певческих рукописей средневековой Руси.[5].

В большинстве рукописей "греческой" нотацией записаны произведения двух- и, реже, трехголосные. Однако встречаются и одноголосные записи. В трех рукописях /МР I2, I3, I5/ "греческая" нотация представлена как двухголосными, так и одноголосными песнопениями, в трех /МР I,4,6/ господствует одноголосная запись. Это дает возможность предположить наличие одноголосной традиции, истоки которой еще предстоит изучать.

Основным объектом нашего анализа явилась рукопись №6 /ГИМ., Синод.певч., №I252, 80-е годы ХУП в./. Указанная рукопись - памятник русского безлинейного многоголосия. Ее состав образуют обиход, октоих, стихирарь и азбука. Главенствующее положение в сборнике занимают песнопения двух- и трехголосные. Реже встречаются записи одноголосные, часть из которых фиксирована "греческой" нотацией. Наблюдения и выводы, сделанные в ходе рассмотрения репертуара песнопений "греческой" нотации этой рукописи, проверялись и уточнялись путем привлечения материалов всех вышеназванных источников.

Песнопения, записанные "греческой" нотацией, можно подразделить на:

I. неизменяемые, связанные с суточным кругом богослужения, сосредоточены они в певческом обиходе. Так, в рукописи №6 произведения греческого роспева входят в состав служб великой вечерни, утрени и литургии;

2. изменяемые песнопения годового круга богослужения. Это песнопения важнейших для православной церкви праздников,

5. Исключением являются две рукописи - МР I,4, все песнопения в которых фиксируют одноголосную традицию пения.

в ряду которых на первом месте находится служба Пасхи, далее следуют службы праздников двунадесятых, великих и святых с полиелеем. Греческие песнопения годового круга выявлены в стихираре;

3. песнопения двух молебных чинов составили третью группу, выявлены они в обиходе.

В седмичном круге богослужения, представленном в анализируемой рукописи изменяемыми песнопениями октоиха, произведения греческого роспева отсутствуют.

§I. Песнопения "греческой" нотации в суточном круге богослужения.

В службе великой вечерни рукописи №6 греческие песнопения занимают незначительное место. "Греческой" нотацией изложены припевы:"Господи, воззах" на восемь гласов и тропарь 4-го гласа:"Богородице Дево, радуйся". Аналогичная картина наблюдается и в других рукописных источниках. В предлагаемой ниже таблице №I /См. с.5/ отмечены все случаи использования песнопений "греческой" нотации в чине великой вечерни.

Как правило, количество песнопений "греческой" нотации в отдельно взятой службе ограничено одним- двумя. Особняком стоит источник №18, в нем "греческой" нотацией изложен цикл богородичных воскресных на восемь гласов. В каждом гласе дано по два песнопения - богородичен на:"Господи, воззвах" и богородичен на стиховне /общее количество песнопений - шестнадцать/. Необходимо отметить, что в состав великой вечерни суточного круга богородичны не входят, они являются принадлежностью великой вечерни седмичного круга богослужения и даны, как правило, в октоихе. В определенное время песнопения эти накла-

Таблица № I. Песнопения "греческой" нотации в службе великой вечерни.

I	II	III	IУ							У		
№№	видовое наименование	инципиты текста	№№ рукописей							итого		
										спис- ков	песнопений	
			6	3	7	8	I5	I7	I8		глас.	внеглас.
I	припевы	"Господи, воззвах"	I,8					I,8		2	8 а-и	
2	стих на выходе	"Свете тихий"		I	I			I		3		I
3	тропарь	"Богородице Дево"	I			I	I			3	I д	
4	богородичны								I,I6	I	I6 а-и	
Итого вид. единиц			2	I	I	I	I	2	I	4	25	I
Итого песнопений			2,9	I	I	I	I	2,9	I,I6	26		

дываются на песнопения великой вечерни суточного круга, этим и объясняется включение данного цикла в таблицу №I.

В службе утрени произведения "греческой" нотации представлены более широко. Для удобства анализа в таблице №II /См. с.6/ воспроизведен состав чина утрени. Две первые колонки IУ графы содержат информацию о песнопениях утрени в рукописи №6 /в первой колонке отражено наличие песнопений строчного многоголосия, во второй - песнопений "греческой" нотации/.

Обратимся первоначально к рукописи № 6. Перечень песнопений таблицы отражает состав воскресной утренней службы, в которую дополнительно введены песнопения, исполняемые на воскресной утрени в великий пост /№№ 6,I4,I6/. Общее количество песнопений утрени - двадцать три.[6] Список текстов, записанных "греческой" нотацией, составляет почти половину указанного ко-

6. Номер 5 не входит в состав утрени рукописи №6.

Таблица № П. Песнопения "греческой" нотации в службе утрени.

I	II	III	IУ										У		
№№	видовое наимен.	инципиты текста	№№ рукописей										итого		
			6	6	2	3	5	7	I2	I4	I6	I9	сп.	гласов.	вне гл.
I	припевы	"Бог Господь"	8	I									I	I а	
2	тропари воскресные	"Да веселятся небесная"		I									I	I г	
		"Ангельския силы"		I									I	I ѕ	
3	полиелей	"Хвалите имя Господне"	I	I									I		I
4	кафизма I7	"Блажени непорочнии"		I	2				I			I	5		I
5	тропари заупок.	"Святых лик обрете"										8	I	8 є	
6	псалом I36	"На реках вавилонских"	3	I									I		I
7	величания		43						I				I		I
8	тропари воскрес.	"Ангелский собор"	6												
9	антифон	"От юности моея"	I	I	I	I	2	I	I		I		8	I д	
I0	прокимен	"Помяну имя"	2												
II	псалом	"Всяко дыхание"	5												
I2	по Еванг.	"Воскресение Христово"	I												
I3	Слава и Ныне	"Молитв ради апостолов"	2												
I4	Слава и Ныне	"Покаяния отверзи ми"	2												
I5	стихира	"Воскрес Иисус"	I	I									I	I ѕ	
I6	стихира	"Множество содеянных ми зол"	2												
I7	ирмоса канона Бце	"Отверзу уста моя"		8			8						2	8 д	
I8	припевы		6	I,80	I								2		I8I
I9	по 9 песн	"Свят Господь"	I												
20	светил., стихиры, богород.		33												
2I	и Ныне: богород.	"Преблагословенна еси Бце"	2						I	I			2	I в	
22	славословие вел.	"Слава ввышних Богу"	2				2		I	I			4		I
23	трисвятое	"Святый Боже"	4				2		I	I			4		I
24	многолетие		3												
	итого видовых единиц		20	9	3	I	4	I	6	3	I	2	I4	22	7,8I
	итого песнопений		I7,80		4	I	I4	I	6	3	I	9	29,8I		

личества /девять номеров/. Отдельные греческие песнопения являются еще одной певческой версией распеваемого текста и помещены до /№3/ или после /№№1,6,9,15/ аналогичных строчных произведений. Другие представляют собой единственную певческую версию рукописи /№№ 2,4,17/ и, таким образом, назначены к обязательному исполнению. В эту группу помимо кратких песнопений /№ 2 - тропари/ входят протяженные музыкально-поэтические композиции: кафизма 17: "Блажени непорочнии" и ирмоса воскресного канона Богородице 4-го гласа: "Отверзу уста моя".

Большое место среди утренней службы рукописи №6 занимают греческие припевы на 9 песни канона. Отличительной особенностью рукописи №6 является совместное изложение циклов величаний на праздники господские, богородичные, святым и припевов на девятой песни канона. Перечень праздников, величания которым имеются в рукописи №6, включает сорок одно наименование. В двадцати из них, помимо строчного величания, мы находим греческие припевы, неоднократно выделенные указаниями: "Греч". /л.123/, "греческих" т припѣп" /л.244об./, "греческаго роспѣву два стиха" /л.259/.

Греческие припевы даны на все двунадесятые праздники, два великих праздника /Покров, Обрезание/; два средних праздника святых, имеющих бдение /преставление Иоанна Богослова, трех святителей/, а также на субботу Лазареву, неделю Фомину, Алексею митрополиту, великомученику Иоанну воину. Обычное количество припевов на девятой песни - два, однако в службах праздников Введения Богородицы, Рождества Христова, Богоявления оно значительно увеличивается и составляет, соответственно, восемь, пятнадцать и четырнадцать.

Греческие припевы имеют господствующее положение, строчные припевы наряду с греческими отмечены только в шести праздниках: Введения Богородицы, Рождества Христова, Богоявления, Сретения, Благовещения, Успения.

Мы рассмотрели перечень греческих песнопений в рукописи №6 . Для того, чтобы выяснить насколько традиция, отраженная в указанном источнике, типична для бытования греческого роспева в записи оригинальной нотацией необходимо проанализировать все случаи использования греческих песнопений в чине утрени. Работа эта была проделана нами, полученные результаты систематизированы в IУ графе табл. №П /См. с.6/.

Помимо рукописи №6 песнопения утрени в записи "греческой" нотацией выявлены еще в восьми рукописях. При сопоставлении хорошо видно, что в рукописи №6 содержится наиболее полный список греческих песнопений /девять номеров/, в других рукописных источниках греческий роспев занимает значительно меньшее место. Почти в половине рукописей /№№3,7,I6,I9/ сфера его использования в чине утрени ограничена одной- двумя видовыми единицами. Большая полнота характерна для рукописей №№ 2,5, I2,I4, в них мы находим от трех до шести видовых единиц, фиксированных "греческой" нотацией.

По сравнению с рукописью №6 наблюдается некоторое расширение репертуара /См. №№ 5,2I-23, табл.№П/. Общий список греческих песнопений насчитывает четырнадцать номеров и в совокупности представляет практически полный чин утрени в изложении "греческой" нотацией. Однако при рассмотрении этого списка отчетливо видна неравномерность использования песнопений. К употребительным можно отнести только четыре песнопения: №9 - антифон: "От юности моея" /выявлен в восьми списках/, №4 -

кафизма I7: "Блажени непорочнии" /пять списков/, №22 - славословие великое: "Слава ввышних Богу" и №23 - трисвятое: "Святый Боже" / по четыре списка/. Другие произведения встречаются редко. Это позволяет говорить о нестабильности репертуара, широта которого в значительной степени зависит, вероятно, от индивидуальной приверженности к данному певческому стилю составителя или переписчика рукописи.

Рассмотрим употребление песнопений "греческой" нотации в чине литургии, перечень песнопений приведен в таблице № Ш.

Таблица № Ш. Песнопения "греческой" нотации в чине литургии Иоанна Златоуста.

I	П	Ш	IУ					У		
№№	видовое наименование	инципиты текста	№№ рукописей					итого		
			6	2	5	7	I2	списков	песнопений глас.	внеглас
I	антифоны изобразительные	"Благослови, душе моя"	I					I		I
2	тропарь	"Единородный сыне"	I	I		2		4		I
3	входное	"Придите поклонимся"	I	I		I		3		I
4	достойно	"Достойно есть"	I	I		I	I	4		I
5	припев на Пасху	"Ангел вопияше"				I		I		I
6	причастны	"В память вечную"	I	I				2		I
		"Тело Христово"	I					I		I
		"Видехом свет"	I					I		I
		"Да исполнятся уста"			I			I		I
		"Буди имя Господне"	I					I		I
итого вид.единиц			5	4	I	4	I	6		I0
итого песнопений			8	4	I	5	I	II		

В последование литургии рукописи №6 включено восемь пес-

нопений "греческой" нотации. Новым по сравнению с ранее рассмотренными службами является двух - и трехголосное изложение греческих песнопений. Песнопения "греческой" нотации входят в состав строчной литургии наряду с песнопениями других роспевов: демественного, новгородского, киевского, тихфинского. Все они являются еще одной версией распеваемого текста и, таким образом, могут рассматриваться как один из "ин роспевов".

Последование литургии рукописи №6 образует около двухсот произведений /столь значительное число объясняется многочисленными певческими версиями того или иного текста/; песнопения "греческой" нотации в указанной рукописи составляют незначительную часть, менее пяти процентов. Несмотря на это, перечень песнопений "греческой" нотации рукописи №6 является наиболее полным. Меньшее количество греческих песнопений содержится в рукописях №2 и 7 /соответственно четыре и пять песнопений/. В двух источниках - №№ 5,12 в литургию введено только по одному песнопению "греческой" нотации.

При сопоставлении списка песнопений "греческой" нотации рукописи №6 с литургийными песнопениями этой нотации, выявленными в других источниках, заметно некоторое расширение репертуара. Однако указанное расширение нестабильно, возникает оно за счет единичных списков, к таковым относятся №№ 5,9.

Аналогично ранее рассмотренным службам великой вечерни и утрени степень употребительности песнопений "греческой" нотации в литургии различна. К распространенным можно отнести только три произведения: "Достойно есть" /№4/ содержится в четырех рукописях из общего количества пять, в четырех же списках выявлен тропарь "Единородный сыне" /№2/, в трех спис-

ках входное: "Придите поклонимся" /№3/. Остальные произведения встречаются эпизодически, известны они за исключением №6 лишь в единичных списках.

Помимо рассмотренных, к группе литургийных песнопений относятся еще два: "Да исправится молитва моя" и причастен: "Благословлю Господа". Выявлены они в последовании литургии преждеосвященных даров рукописи №6, в других рукописных источниках указанные песнопения не встречаются.

Мы рассмотрели все случаи употребления песнопений "греческой" нотации в службах суточного круга богослужения. В заключении предлагаем таблицу № IУ, в которой суммированы сведения о количестве греческих песнопений в той или иной службе, об используемых видах песнопений, их гласовой принадлежности. / См. с. I2/.

Итак, в суточном круге богослужения нами выявлено шестьдесят пять песнопений, записанных "греческой" нотацией. Перечень видов песнопений широк и разнообразен. Практически все известные по иным стилистическим традициям виды песнопений представлены в таблице № IУ.

Анализ репертуара песнопений "греческой" нотации суточного круга богослужения позволяет говорить о разной степени их употребительности. Наиболее часто и разнообразно греческие песнопения используются в службе утрени /выявлено четырнадцать видовых единиц в девяти рукописях/, реже песнопения "греческой" нотации встречаются в великой вечерне /четыре видовые единицы в восьми рукописных источниках/ и в литургии / шесть видовых единиц в пяти рукописях/.

Греческий роспев в записи оригинальной нотацией подчинен системе осмогласия. Значительное количество песнопений имеют

Таблица № IУ. Песнопения "греческой" нотации в суточном круге богослужения.

I	II	III								IУ		У		
№№	видовое наименование	кол-во песнопений в гласах								итого		кол-во псн. в службах		
		а	в	г	д	є	ѕ	з	и	глас	внеглас	вечерня	утреня	литургия
I	припевы на "Господи, воззвах"	I	I	I	I	I	I	I	I	8		I,8		
2	стих										I	I		
3	тропарь				I					I		I		
4	богородичны	[illegible]	2	2	2	2	2	2	2	I5		I6		
	всего	3	3	3	4	3	3	3	3	25	I	26		
5	припевы "Бог Господь"	I								I			I	
6	тропарь			I			I			2			2	
7	полиелей										I		I	
8	кафизма										I		I	
9	тропари заупокойные					8				8			8	
I0	величания										I		I	
II	псалом										I		I	
I2	антифон				I					I			I	
I3	стихира по 50 пс.						I			I			I	
I4	ирмоса канона				8					8			8	
I5	припевы на 9 песни										I,8I		I,8I	
I6	и ныне		I							I			I	
I7	славословие										I		I	
I8	трисвятое										I		I	
	всего	I	I	I	9	8	2	-	-	22	7,8I		29,8I	
I9	антифоны изобразительн.										I,2			I,2
20	тропарь										I			I
2I	входное										I			I
22	достойно										I			I
23	припев										I			I
24	причастны										5			5
	всего										I0			I0
	итого	4	4	4	I3	II	5	3	3	47	I8		65,8I	

указания, определяющие их принадлежность к тому или иному гласу. На восемь гласов распеты припевы: "Господи, воззвах", "Бог господь" и воскресные богородичны. Помимо гласовых, в репертуар греческого роспева входят составной частью и песнопения внегласовые. В этом греческий роспев близок знаменному

и путевому стилям пения, песнопения которых также подразделяются на гласовые и внегласовые.

С помощью табл.№ IУ легко прослеживается неравномерность использования гласов. К наиболее распространенным следует отнести четвертый и пятый гласы, в них распето тринадцать и одиннадцать песнопений, другие гласы используются значительно реже.

Насколько выявленные на основе анализа суточного круга богослужения особенности репертуара, гласовой организации греческих песнопений характерны для греческого роспева в целом? - постараемся выяснить это при анализе репертуара годового круга богослужения.

§2. Песнопения "греческой" нотации в годовом круге богослужения.

В рукописи №6 годовой круг богослужения представлен циклами стихир шестидесяти трех праздничных служб. Тип стихираря может быть определен как праздничный, службы изложены в порядке солнечного церковного года /сентябрь - август/. В состав стихираря введено также несколько служб постного цикла: неделя мясопустная, службы великого четверга и великой субботы, Пасха, неделя жен мироносиц.

Греческий роспев в записи "греческой" нотацией выявлен в тринадцати службах этой рукописи: Рождества Богородицы, Введения во храм, Рождества Христова, Богоявления, Алексея митрополита, Благовещенья, Недели Ваий, Пасхи, Николы чудотворца, апостолов Петра и Павла, св.муч. Иоанна, Успения, Сретения иконы Богородицы владимирской.

Исходя из количества песнопений, фиксированных "греческой" нотацией, вышеперечисленные службы можно подразделить

на две группы. В первую вошли службы девяти праздников, в них греческий роспев представлен отдельными песнопениями. Вторая группа объединила службы четырех праздников, греческий роспев в которых использован более широко, им распеты не только отдельные песнопения, но и сложные музыкально-поэтические композиции - каноны.

I группа песнопений "греческой" нотации годового круга богослужения.

В состав первой группы вошли службы различных разрядов праздников: двунадесятых /Рождество Богородицы, Введение во храм, Рождество Христово, Богоявление, Благовещение/, великих /ап. Петра и Павла/ и средних, именуемых полиелейными /Николы чудотворца, митрополита Алексея, св. муч. Иоанна/.

Количество греческих песнопений, как показал анализ состава служб, в определенной степени зависит от разряда праздника. Службы двунадесятых праздников имеют большее количество песнопений греческого роспева, сравнительно со службами праздников великих и средних. Так, максимальное количество греческих песнопений /двадцать пять/ отмечено в службе праздника Рождества Христова, минимальное /одно/ - в службах Николы чудотворца и ап. Петра и Павла.

При изучении репертуарного списка песнопений I группы выявляется разница их использования в службах великой вечерни и утрени. В чине великой вечерни годового круга богослужения песнопения греческого роспева употребляются редко. Три стихиры на:"Господи, воззвàх" I-го гласа содержатся в вечерней службе праздника Введения Богородицы и одна стихира на:"Господи, воззвах" того же гласа - в службе митрополита Алексея.

Преимущественное применение греческого роспева в записи

оригинальной нотацией наблюдается в утренних службах[8]. В последовании утрени применяются различные виды песнопений. Наиболее часто встречаются кондаки, седальны, тропари и светильны. Обращает на себя внимание наличие указаний на пение по принципу подобия. Термины "под.", "подо." предпосланы различным видам песнопений: стихирам на:"Господи, воззвах", седальнам, кондакам, светильнам.

Наиболее часто термин "под." встречается в седальнах. Так, например, в службах праздников Рождества Христова и Благовещенья модели подобнов следующие:

по I кафизме седален глас а҃, подобен: "Гроб твой"...,

по 2 кафизме седален глас г҃, подобен: "Красоте девства"...,

по 3 кафизме седален глас д҃, подобен: "Удивися Иосиф"...

Кроме того, общность моделей распространяется и на седальны по полиелею. В службах Рождества Христова и св.муч. Иоанна в седальнах по полиелею используется уже упомянутая модель 4-го гласа: "Удивися Иосиф".

Необходимо отметить, что в большинстве случаев песнопения в записи "греческой" нотацией введены в состав служб как обязательные для исполнения, то есть они являются единственной певческой версией распеваемого текста. Реже /только в пяти случаях/ в структуру службы наряду с греческой включена иная певческая версия. Так, например, в службе праздника Введения Богородицы стихиры на:"Господи, воззвах" даны два раза. Стихиры греческого роспева помещены в начале службы, далее следуют аналогичные тексты, представляющие собой образцы строчно-

8. Напомним, что аналогичное соотношение было выявлено нами при анализе служб суточного круга богослужения.

го двухголосия. В службе праздника Рождества Христова по две певческие версии имеют следующие песнопения: ирмосы I-й и 9-й песен канона и кондак по 6-й песни канона. При этом мы вновь встречаемся с первоначальным изложением греческих песнопений в последовании строчных служб.

Исходя из этого можно заключить, что составитель рукописи №6, предлагая две певческие версии, отдает явное предпочтение песнопениям греческого роспева.

Помимо рассмотренных, к первой группе относятся также несколько служб, выявленных в рукописях №№ 5 и II. В первой "греческая" нотация использована в службах праздников: Введения Богородицы, Николы чудотворца, Рождества Христова; во второй - Покрова, Введения Богородицы, Успения Богородицы. Таким образом, состав первой группы расширяется за счет песнопений служб Покрова и Успения, в обоих случаях это стихиры на "Господи, воззвах" I-го гласа, распетые на подобен: "О дивное чудо".

Песнопения рукописей №№ 5,II представляют особый интерес, так как отражают многоголосную традицию греческого роспева. В рукописи №5 все греческие песнопения изложены двухголосно, а в рукописи №II - трехголосно. На основе писцово-певческих помет рукописи №II /лл.I22,I27об.,I33,I37об./ можно говорить о малом греческом роспеве в переводе "вятскаго архиепископа певчего Ивана Козмина сына Тряпицына".

Необходимо отметить, что если в рукописи №6 греческие песнопения были введены в последование строчных служб, то в рукописях №№5,II строчные песнопения отсутствуют, состав сокращен и ограничен подборкой нескольких песнопений, изло-

женных "греческой" нотацией.

Сопоставление списка греческих песнопений указанных рукописей с перечнем песнопений аналогичных служб рукописи №6 выявляет их общность. Так, в службе Рождества Христова рукописи №5 содержится восемь песнопений "греческой" нотации /припев: "Бог Господь" 4-го гласа, тропарь 4-го гласа, седален по кафизме I-го гласа, седален по полиелею 4-го гласа, ипакой 8-го гласа, кондак 3-го гласа, два припева по 9 песни/, из них шесть /исключая припев и ипакой/ мы находим в рукописи №6. Два кондака из службы Николы чудотворца рукописи №5 также имеют аналогии в рукописи №6. Это позволяет говорить об определенном выборе текстов для распевания их греческим пением.

Общее количество песнопений "греческой" нотации I группы насчитывает двадцать семь, из них двадцать пять произведений известно по рукописи №6. К употребительным можно отнести стихиры на "Господи, воззвах" I-го гласа, они выявлены в пяти списках и седальны по кафизмам /четыре списка/, остальные песнопения найдены в одном, редко в двух списках.

П группа песнопений "греческой" нотации годового круга богослужения.

Как уже отмечалось, характерным для этой группы является изложение "греческой" нотацией канонов. Обратимся первоначально к рукописи №6. В ней каноны, записанные "греческой" нотацией, выявлены в службах четырех праздников: Недели Вайи, Пасхи, Успения Богородицы, Сретения иконы Богородицы владимирской. Все каноны полные, содержат последование девяти песен.[9] Каждая песнь канона состоит из ирмоса и двух-трех

---

9. Вторая песнь в канонах отсутствует, объясняется это тем, что поется она только в великий пост.

тропарей. Большее количество тропарей /четыре/ наблюдается только в каноне праздника Сретения иконы Богородицы владимирской.

В службе Успения Богородицы "греческой" нотацией фиксировано два канона: канон I-го гласа песнь I, ирмос: "Преукрашеная божественною славою" и канон 4-го гласа песнь I, ирмос: "Отверзу уста моя". В начале излагаются ирмос и тропари первой песни канона I-го гласа, затем ирмос и тропари первой песни второго канона 4-го гласа. В такой же последовательности даны песнопения остальных песен канонов.[10]

Количество песнопений в канонах достаточно велико и составляет: тридцать /канон Вайи/, сорок три /канон Пасхи/, пятьдесят четыре /два канона Успения Богородицы/, тридцать два /канон Сретения/.

Кроме канонов, в службах вышеназванных праздников "греческой" нотацией записаны и отдельные песнопения. Это три стихиры на:"Господи, воззвах" и седален по кафизме в службе Успения Богородицы; тропари /пять/, предшествующие канонам всех служб.

Необходимо отметить, что в составе рукописи №6 выявлено всего девять канонов, восемь из которых даны в записи "греческой" нотацией, и только один /канон службы Богоявления/ является образцом строчного многоголосия. Из восьми греческих канонов шесть связаны с культом Богородицы /один канон выявлен в суточном круге богослужения, пять - в годовом и два в последовании молебна/. Ни в одной из известных нам певческих книг мы не наблюдали подобного явления. Это дает

---

10. В каноне 4-го гласа "Отверзу уста моя" отсутствует 7 песня.

возможность предположить отражение в рукописи №6 особо развитой традиции почитания Богородицы. К сожалению, сведениями о месте написания данного источника мы не располагаем. Помещенная на левом поле первого листа помета дает возможность лишь предположительно говорить об Ярославле, так как сделана она почерком XX века.

Наблюдаемая нами тенденция изложения канонов "греческой" нотацией не является особенностью рукописи №6, она прослеживается и в других источниках. Анализ состава пятидесяти рукописей безлинейного многоголосия позволил выявить пятнадцать списков канонов, из них пять - представляют собой образцы строчного многоголосия,[II.] десять - фиксированы "греческой" нотацией. Это каноны служб: Знамения Богородицы в Новгороде /рукопись №4/, Пасхи /№№ I0,I2,I4,I5,I7/, Пятидесятницы /№№ I0,I3/, Спаса нерукотворного /№4/, Николы чудотворца /№4/.

Всего выявлено пятнадцать списков канонов. Из них три /Знамению Богородицы, Спасу нерукотворному, Николе чудотворцу/ известны только по одному списку, канон Пятидесятницы найден в двух списках, а пасхальный канон - в пяти списках. В трех случаях /Пасха, Пятидесятница, Спас нерукотворный/ мы встречаемся с объединением двух канонов в службе праздника. В двух рукописях №№ I2,I7 пасхальный канон I-го гласа: "Воскресения день" соединен с богородичным каноном I-го гласа: "Пресвятая Богородице, спаси нас". Ирмосы второго канона опущены, он представлен в каждой песне двумя тропарями. В службе Спасу нерукотворному канон праздника 8-го гласа "Море огустил

II. См. рукописи №№ 4,9,I2,I3 /канон Пасхи/; ГИМ., Синод. певч., №152 /канон службы Богоявления/.

еси" также объединен с богородичным каноном. Последовательность изложения песнопений канонов аналогична ранее описанной. Отметим, что в обоих случаях богородичные каноны распеты в том же гласе, что и канон праздника.

В службе праздника Пятидесятницы мы вновь встречаемся с объединением двух канонов, однако изложены они в разных гласах. Канон: "В Понте покры фараона" распет в 7-м гласе, а канон: "Божественным покровен" - в 4-м гласе. Оба канона даны с ирмосами. В начале излагаются ирмос и тропари первой песни канона 7-го гласа, затем ирмос и тропари первой песни канона 4-го гласа. Последовательность изложения песнопений третьей - девятой песен аналогична описанной.

Господствующим в канонах является одноголосное изложение /двенадцать списков/. Многоголосные записи встречаются реже, выявлены они только в трех случаях /рукописи №№ 10,14,17/ - это три трехголосных списка пасхального канона.

За исключением пасхального, все вышеназванные каноны в рукописи №6 не встречены. Таким образом, общее число канонов в записи "греческой" нотацией насчитывает двенадцать, а общее количество песнопений - триста сорок пять.

Наиболее типичным для греческого роспева в записи "греческой" нотацией является пасхальный канон /всего выявлено шесть списков/, остальные каноны известны по одному, редко двум спискам /канон Пятидесятницы/.

Заканчивая обзор репертуара песнопений "греческой" нотации в годовом круге богослужения, приводим таблицу №У, в которой содержатся данные о видах песнопений, их гласовой принадлежности, степени употребительности.

Таблица № У. Песнопения "греческой" нотации в годовом круге богослужения.

I	II								III		IV				V	
видовое наименование	кол-во песнопений в гласах								итого		I гр.		II гр.		итого	
	а	в	г	д	є	ѕ	з	и	глас.	внеглас	списк.	псн.	списк.	псн.	списк.	псн.
стихиры на "Г.в."	3								3		5	3	I	3	6	3
запев "Бог Госп."				I					I		I	I			I	I
тропарь	3			8	I			I	I3		8	7	9	6	I7	I3
слава и ныне								I	I		I	I			I	I
седальны по каф.	I		I	2	I			I	6		4	3	2	3	5	6
седальны по полиелею				I					I		3	I			3	I
песнопен. канона																
ирмос	2								2		I	2			I	2
по 3п. ипакой								I	I		I	I			I	I
по 6п. кондак			I	I				2	3		3	3			3	3
по 9п. припевы										I	2	I			2	I
по 9п. светильны										5	5	5			5	5
всего	9	-	2	I3	2	-	-	6	3I	6						37
канон																
Знамен. Богородицы новгородской				I		33		I	35						I	35
недели Вайи				28		2			30						I	30
Пасхи	45			I	I			I	48	2					6	50
- " -	I7								I7						2	I7
стихиры Пасхи					4				4						5	4
Пятидесятницы				I			2I	I	23						2	23
- " -				24					24						2	24
Спаса нерукотв.				2				22	24	I					I	25
- " -								I4	I4						I	I4
Успению Богород.	26	I						I	28	2					I	30
- " -				24					24						I	24
Сретение Богород. владимирской	I		29	I					3I	I					I	32
Николаю чудотв.								4I	4I						I	4I
всего	69	I	29	82	5	35	2I	8I	343	6					25	349
итого	98	I	3I	95	7	35	2I	87	375	I2						387

Итак, в годовом круге богослужения нами выявлено триста восемьдесят семь песнопений, записанных "греческой" нотацией. Отметим, что подавляющее большинство песнопений /триста сорок девять/ входит в состав канонов. Исходя из этого можно заключить, что наиболее типичной видовой единицей репертуара

греческого роспева в записи "греческой" нотацией является канон, последний выявлен в двадцати пяти списках. Далее по степени употребительности следует тропарь /семнадцать списков/. Остальные виды песнопений встречаются редко.

При анализе репертуара греческих песнопений годового круга богослужения выявляется специфическая черта - практически отсутствуют стихирарные песнопения, которые, как известно, составляют основную часть репертуара знаменного и путевого стилей пения.

Рассматривая службы суточного круга богослужения, мы пришли к выводу о преимущественном употреблении греческого роспева в чине утрени. Аналогичное явление наблюдается и в службах годового цикла. В чине вечерни песнопения "греческой" нотации используются редко, выявлено всего только шесть списков стихир на:"Господи, воззвах" I-го гласа, подобно: "О дивное чудо".

Подтверждается также выявленная ранее подчиненность греческого роспева системе осмогласия. К наиболее употребительным в службах годового круга богослужения можно отнести первый, четвертый и восьмой гласы. Излюбленные в знаменном и путевом стилях пения второй и шестой гласы в анализируемом нами репертуаре практически не используются.

§ 3. Песнопения "греческой" нотации в молебных чинах.

"Греческой" нотацией фиксированы чин заздравной чаши и последование общего молебна Богородице. Указанные чины выявлены: первый только в одной рукописи №6, второй - в двух источниках №№I,6.

Чин заздравной чаши помещен после утрени и содержит молебные песнопения о здравии царя и ниспослании победы на "супостаты", в песнопениях упоминается имя царя Алексея Михайловича. Чин дан в двух певческих версиях, при этом первоначально излагается одноголосная запись "греческой" нотацией, за ней следует строчное двухголосие. Количество песнопений, составляющих чин, небольшое. В рукописи №6 "греческой" нотацией записаны: тропарь I-го гласа: "Спаси, Господи, люди твоя", кондак 4-го гласа: "Вознесыйся на крест" и песнопение: "Предстателство страшное".

Основной частью молебна Богородице является канон 8-го гласа: "Воду прошед", он выявлен в трех списках. В рукописи №6 текст канона дан два раза на славянском и греческом языках /греческой азбукой/. Тексту на греческом языке предпослано указание: "Канонъ пресвятой Бце Воду прошедъ на греческих речахъ"/л.II38/. Сравнительный анализ крюковых записей канона выявил их значительную близость. Это позволяет говорить об единой музыкальной версии распеваемых текстов.

В отличие от молебного канона Богородице 4-го гласа, состав которого ограничен последованием ирмосов,[12] рассматриваемый канон содержит значительное количество песнопений /пятьдесят/. Нотированные ирмоса в каноне отсутствуют, имеются только указания на тот или иной ирмос. Структура песен складывается из совокупности четырех-пяти тропарей. По 3-й песни дополнительно введено два песнопения: "Спаси от бед рабы твоя" и "Призри благоусердием"; по 6-й песни - прокимен 4-го гласа: "Помяну имя твое", стихира 6-го гласа: "Не вверите мя чело-

12. Названный канон содержится в службе утрени рукописей №№5,6.

веческому".

Канону предшествует припев: "Бог Господь" и песнопения: "К Богородице прилежно", "Неумолчим никогда". По 9 песни даны богородичны /пять/.

Общее количество песнопений, фиксированных "греческой" нотацией, в последовании молебна составляет пятьдесят три.

Нами были рассмотрены все случаи использования песнопений "греческой" нотации в составе служб суточного и годового круга богослужения, молебных чинов. В заключении приводим таблицу № УI, в которой суммированы сведения о применении "греческой" нотации в составе той или иной рукописи /См. с.25/.

С помощью таблицы хорошо видно, что степень употребительности "греческой" нотации различна. Наиболее часто песнопения этой нотации используются в суточном круге богослужения, произведения указанного круга выявлены в двенадцати рукописных источниках из общего количества - девятнадцать. Греческие песнопения годового круга богослужения входят в состав десяти рукописей. Довольно редко используется "греческая" нотация для записи молебных чинов, последние выявлены только в двух рукописях.

Данные таблицы позволяют говорить, что репертуару греческого роспева в записи оригинальной нотацией свойственна известная нестабильность. Его широта во многом зависит от индивидуальных потребностей, вкуса составителя рукописи, местных певческих традиций. Именно этим объясняется, на наш взгляд, наличие большого числа греческих произведений, известных в одном-двух списках.

Отмеченная нестабильность сочетается с определенной ус-

Таблица № УI. Песнопения "греческой" нотации в рукописных источниках последней четверти ХУП в.

наименование службы, праздника	№ рукописей																		
	I	2	3	4	5	6	7	8	9	I0	II	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	I9
Вел.вечерня			I			9	I	I							I		9	I6	
Утреня		4	I		I4	80	I					6		3		I			9
Литургия И.Зл.		4			I	8	5					I							
Литургия п.д.						2			I										
Рождество Бцы						4													
Покров											3								
Введение Бцы					3	3					3								
Знамение Бцы				35															
Николы чудотв.				41	2	2													
Рождество Хво					8	8													
Богоявление						2													
Благовещенье						7													
Неделя Вайи						32													
Пасха						48				42		67		40	39		62		
Пятидесятница										I6			5I						
митроп. Алексея						2													
ап.Петра и Павла						I													
с.муч.Иоанна						3													
Успение Бцы						59					3								
Спаса нерукотв.				39															
Сретение Бцы						33													
Чин заздравной чаши						3													
общий молебн	42					I03													
итого	42	8	2	II5	I3	409	7	I	I	58	9	74	5I	43	40	I	7I	I6	9

тойчивостью репертуара, последняя проявляется в преимущественном использовании греческих песнопений в чине утрени, а также в выборе текстов. Как правило, наиболее употребительными в греческом роспеве являются тексты, не распетые или редко распеваемые в иных стилистических традициях /седальны по кафизмам, седальны по полиелею, каноны/.

Особое место в таблице № УI занимает рукопись №6, в ней песнопения "греческой" нотации входят в состав девятнадцати служб. По широте репертуара указанная рукопись является своеобразной энциклопедией греческого роспева. Относительно широ-

ко "греческая" нотация использована в рукописях №5 /в пяти службах/, №№ 4,II,I2 /в трех службах/. Другие источники характеризуются эпизодическим использованием греческого роспева.

Среди множества "ин переводов", местных и авторских транскрипций второй половины ХУП века греческий роспев выделяется большим, разработанным репертуаром и наличием оригинальной нотации. Это придает ему статус певческого стиля и позволяет рассматривать в одном ряду с такими роспевами, как знаменный, путевой и демественный. Изучение репертуара греческого роспева в записи оригинальной нотацией выявляет наличие общих принципов организации древнерусских роспевов; к таковым можно отнести:

I. ориентацию на систему осмогласия, являющуюся основополагающей для знаменного, путевого и греческого стилей пения;

2. разделение песнопений на гласовые и внегласовые, при этом господствующее положение в знаменном, путевом и греческом роспевах занимают песнопения гласовые, в роспеве демественном - внегласовые песнопения;

3. использование в знаменном, путевом и греческом роспевах принципа пения по подобию, общность моделей подобнов;

4. наличие в стилистически разных традициях единых видовых ответвлений - большой, малый роспевы;

5. общность принципов фиксации; песнопения путевого, демественного, греческого стилей пения известны в двух формах записи - столповыми знаменами и знаками оригинальных нотаций;

6 . репертуар, фиксированный оригинальной нотацией, значительно превосходит репертуарный список роспева, записанный столповыми знаменами;

7. запись столповыми знаменами наиболее устойчива; в путевом, демественном, греческом стилях пения она предшествует нотационному периоду, бытует наряду с оригинальными записями, далее /после исчезновения путевой и "греческой" нотаций/ вновь выходит на первый план, сохраняя в поздних рукописях XVIII - XX веков отголоски широко развитых певческих традиций.

Общность принципов организации роспевов обусловливала возможность их тесного взаимодействия и взаимозаменяемости. Оригинальность певческого стиля проявлялась на уровне музыкальной стилистики. Анализ последней в традиции греческого роспева должен стать предметом специального исследования. Предварительно можно говорить о довольно простой музыкальной стилистике, которая находит отражение в графически несложной нотации. Преобладающими в греческом роспеве являются песнопения силлабические, мелизматические произведения встречаются редко. Лица и фиты, посредством которых записывались в других стилистических традициях продолжительные мелодические обороты, в песнопениях "греческой" нотации отсутствуют. Мало свойственна греческим произведениям и внутрислоговая роспевность. Многоголосие "греческой" нотации характеризуется четкостью вертикали, совпадением в столбцах крюковых начертаний. Это сближает его с многоголосием знаменных партитур, а также одновременно выделяет среди партитур строчного и демественного многоголосия, последним присущ линеарный принцип изложения.

Круг источников "греческой" нотации ограничен, однако регион распространения, как показал анализ записей, довольно широк. Так, из записи рукописи № II мы узнаем, что "греческая" нотация была известна певчему вятского архиепископа Ивану

Козьмину, написавшему в 1687 году указанный источник. На л. 134 об. читаем: "Сей переводъ вятскаго архиепископа пѣвъчего Ивана Козмина Сна тряпицына. А писалъ и подписалъ своею рукою въ лѣта зрчє года октября въ к день".

Звучал греческий роспев и в Твери, о чем свидетельствует запись рукописи № 12: "Лѣта зрчѕ -го сентября въ день сия книга Трезвоны зачаты писать и совершены рукою многогрешнаго раба богоспасаемаго города Тфери соборныя церкви Преображения Господня ключаря Павла Июдина сына Волкова" /л.1об./.

На подворье суздальского митрополита "греческая" нотация была известна певчему Матфею. В рукописи № 19 на л. 59 читаем: "Писалъ суждалскаго митрополита пѣвчей Матфей Федоровъ снъ Рохлинъ во РЧГ -м году".

Среди владельцев рукописей, в составе которых выявлена "греческая" нотация, можно назвать подполковника и от лейб-гвардии капитана поручика Ивана Никифоровича Плещеева /№ 2, л.155/, Василия Максимова Попова, жителя Мышмарицкой / ? / волости /№ 7, л.233/, посадского человека Лукияна Козмина сына Алина, проживавшего в Соликамске /№ 15, лл.23-43/.

Итак, "греческая" нотация была известна в Суздале, Твери, Вятке, Соликамске. Это выводит нотацию за рамки экспериментальной и сообщает ей статус нотации общерусской. К сожалению, мы не располагаем какими-либо сведениями о месте изобретения "греческой" нотации. Возможно, ее возникновение связано с деятельностью Мелетия - иеродиакона цареградского патриарха Парфения, проживавшего в Москве с 1655 года и обучавшего в течение нескольких лет греческому пению государевых и патриарших певчих дьяков.

Однако несомненно, что появление "греческой" нотации не было случайным, оно обусловлено исторически. Культивирование греческого роспева неразрывно связано с идеей преемственности русской церковью традиций первенствующей греческой церкви, с торжеством русской церкви, которая принимает на себя миссию церкви вселенской и приносит моления за все христианские народы.

ПРИЛОЖЕНИЕ: Перечень источников "греческой" нотации.

№№	место, единица хранения	дата рукописи	тип книги
I.	ГБЛ., ф.205, №355	ХУПв., 70-е гг., до I669г.	Сборник /Ирмологий, Обиход полный, Октоих/.
2.	ГИМ., Синод.певч., № 220	ХУПв., 70-е гг., до I676г.	Обиход полный
3.	ГИМ., Синод.певч.,	ХУПв., 70-е гг., /I672-76гг./	Обиход простой
4.	ЦГАДА., ф.396, №3729	ХУПв., 70-е гг., до I676г.	Сборник канонов
5.	ГИМ., Востр., №26I	ХУПв., 70-80-е гг	Сборник /песнопения Обихода с Октоихом и службами Рождества Христова, Введения Богородицы, Богоявления/
6.	ГИМ., Синод.певч., №I252	ХУП в., 70-80-е гг.	Сборник /Обиход полный, Октоих, Стихирарь праздничный, Азбука/
7.	ГИМ., Барс., №I349	ХУПв., 70-80-е гг., доI68I	Обиход полный
8.	ГБЛ., ф.379, №I9	ХУПв., 70-80-е гг.	Сборник /Азбука, Обиход постный, Праздники/
9.	ГИМ., Вахр., №309	ХУПв., 70-80-е гг., до I68I	Сборник /Октоих, Обиход простой с литургией постной
I0.	ГИМ., Синод.певч., №I5I	ХУПв., 70-80-е гг.	Сборник песнопений /конволют/
II.	ГИМ., Синод.певч., №I247	ХУПв., 80-е гг.	Сборник песнопений
I2.	ГБЛ., ф.3I0, №I65	ХУПв., 80-е гг.	Обиход полный
I3.	ГИМ., Вахр., №449	ХУПв., 80-е гг.	Сборник песнопений с Обиходом постным
I4.	ГИМ., Щукин., №55	ХУПв., 80-е гг.	Сборник /Обиход полный, Октоих/
I5.	ГИМ., Синод.певч., №III8	ХУПв., 80-е гг.	Сборник /Обиход литургийный, Октоих/
I6.	ГБЛ., ф.379, №4I	ХУПв., 80-е гг.	Сборник обиходных песнопений со стихирами евангельскими
I7.	ГИМ., Синод.певч.,	ХУПв., конец	Сборник /Обиход простой, служба Пасхи/- конволют
I8.	ГПБ., 0I, №689	ХУПв., конец	Сборник /Обиход простой, каноны/
I9.	ГБЛ., ф.I78, №9440	ХУПв. конец- ХУШв. начало	Сборник /Трезвоны, Октоих

Хромов О.Р.

Подмосковные вотчины Алексея Михайловича. Предварительные тезисы к восприятию стиля царских усадеб.

Многочисленные работы по истории русской усадьбы времён Алексея Михайловича достаточно подробно рисуют хозяйственный быт, описывают сады, дают представления об их символике. Но крайне мало строк посвящено замыслу усадьбы, её программе. Она как бы не существует. Принято считать, что загородный дворец /вообще дворец/ построенный в соответствие с заранее обдуманным планом, воплощающим определённую мысль появляется в России в ХУШ столетии; до сего времени дворцовые постройки возводились хаотично, например, в связи с прибавлением семейства монарха и т.п.[I]

Такая картина, на наш взгляд, является недостаточно точной. Маловероятно, чтобы высокообразованный самодержец Алексей Михайлович устраивал свои Подмосковные просто так, без какого-либо плана. Любитель церемониалов, он ритуализировал многии стороны своей жизни: будь то развлечения /охота/, богомолье, раздача милостыни. Каждое действие было наполнено глубоким смыслом, носило зрелищный характер, адресовалось определённому"зрителю", устраивалось в соответствии с зарание "уряженным" чином /порядком/.

Своеобразная "театрализованность" поведения монарха требовала "строгих декораций", которые должны были однозначно восприниматься публикой. Такими "декорациями" будут интерьеры комнат, наряд государя, его свита, устройство посольского поезда и, конечно, усадьба. Понять значение последней мы можем только благодаря "зрителям", их впечатлениям.

I. Историки архитектуры часто цитируют слова Витрувия о

том, что архитектура - застывшая в камне музыка. Действительно она подчинена в той же мере, что и музыка гармонической системе, и в этом отношение несёт определённую смысловую нагрузку, раскрывающуюся в соотношении чисел, в ритме, выдающую "секрет" сооружения. Говоря другими словами, музыка - язык "устный", мы её слышим. Архитектура - язык "зримый", её увидит и прочтёт "грамотный".

Обратимся к Петровским временам. Триумфы побед России. Триумфальные арки: их символика была понятна окружающим /не всем, но лишь "грамотным"/.[2] В век Екатерины архитектор В.И.Баженов устраивает целый город на Ходынском поле по случаю победы над турками; каждое строение его уподоблялось неприятелю или русскому воинству, тому или иному событию, связанному с триумфом. Это было ясно присутствующим.[3] Можно вспомнить историю с Царицыным. Екатерине не понравилась: быть может, масонская символика в убранстве дворца, быть может, крыша, напоминающая гроб/хотя оба эти домысла подвергнуты основательной критике И.Бондаренко, истинную причину он справедливо видел в планировке дворца - неудобство для жилья/.[4] Для нас ясно, что архитектурное строение, его украшения читались: второй случай - предвещение смерти /крыша - гроб, трубы - свечи/, первый - покушение на государственную власть/масоны/. Замечательно, что именно эти домыслы, основанные на традиции "чтения" памятника, получили распространение в народе.[5]

Итак, архитектура - книга, её можно прочесть и её "читали".[6] Даже иностранцу, в некоторых случаях, русская архитектура была понятна. Он её прочитывал: "Церкви построены на подобие небесного свода, что означает бесконечность, всемогущество Божие."[7]

2. Весь мир - книга, мотив известный и исследуемый во множестве работ, посвященных культуре барокко, но и книга - мир, например, "Вертоград многоцветный" Симеона Полоцкого, состоящий из "цветов" - букв. Это - "сад мысленный", образ идеального мира.[8]

Конструкция "книга - мир"/ мир, вселенная - слова, буква /[9] вполне сопоставима с архитектурой, но здесь как бы происходит замена слова / буквы / на деталь убранства, архитектурный символ.[10]

3. Неотемлемая часть всякой усадьбы / загородной / - сад. Он может быть самостоятелен, подчиняться дворцу, дополнять его символами / уточнять "текст" дома /. Сад может сопоставляться с миром, раем, книгой; он также читаем.[11]

Ещё одно, без чего нельзя представить себе усадьбу: хозяйственные постройки и ограда. Первые могут быть спрятаны в тени сада или под оградой, они могут скрываться от глаз, не вносить уточнения в смысл "текста" усадьбы, но могут быть выпячены и уточнять его /например, караульные постройки, приказы в Коломенском, их видели, они дополняли "текст", усиливали в нём ноту официальности/. Навряд ли мы найдём в какой-либо усадьбе, претендующей на роль "уединённого уголка", на интимность, на первом плане караул или стражей у ворот. Они будут либо спрятаны или отсутствовать, либо составлять ненавязчивое украшение при въезде, например, львы на колонах ворот /сюжет распространенный в усадьбах ХУШ-ХIХ веков/.

Иное значение несла ограда. Она ограждала от мира и заключала мир иной - исключительный /огражденный/.[12] Важно, что "Соборное уложение" ограждает Государев двор от внешнего мира особой "честью Государева двора". Строит мысленную ограду вокруг того места, где "/.../изволит царьское величество в объезде быти/.../".[13]

Таким образом, усадьба Государя "ограждена". Это -мир иной, исключительный, посягательство на него равно посягательству на дом Божий - церковь /за что следует равное наказание по"Уложению"/.[14] Это - книга, страницы которой составляют "дом" и "сад" огражденные. Застывший в них "текст" оживает, становится произносимым при обращении к ним, особенно при торжественных церемониалах.

4. "И по его Государеву указу никакой бы вещи без благочиния и без устроения урядженнаго и удивительнаго не было; и чтобы всякой вещи честь и чин и образец писанием предложен был, по тому: хотя мала вещь, а будет по чину честна, мерна, стройна, благочинна, - никто же зазрить, никто же похулить, всякий похвалит, всякий прославит и удивится, что и малой вещи честь и чин и образец положен по мере. А честь и чин, и образец всякой вещи большой и малой учинён по тому: честь укрепляет и утверждает крепость: урядство же уставляет и объявляет красоту и удивление; стройство же предлагает дело; без чести же малится и не славится ум; без чина же всякая вещь не утвердится и не укрепится; безстройство же теряет дело и возставляет безделье. Всякий же читателю почитай, и разумевай, и узнавай, а нас, слагателя, похваляй, а не осуждай.

Что всякой вещи потреба? Меряние, сличие, составление, укрепление; по том в ней, или около ея: благочиние, устроение, уряжение. Всякая же вещь без добрыя меры и иных вышеписанных вещей безделна есть и не может составится и укрепиться."[15] Так "уложил" царь Алексей Михайлович в "Уряднике сокольничего пути". Порядок, "стройство" - основа всякой вещи, если она должна быть, говоря современным языком, хороша. Конечно, задуманный порядок воплощался и в усадьбе. Она отделялась от внешнего мира /см. предыдущий пункт/, являлась сама "миром огражденным", что требовало и внутреннего её особенного устройства.

В сущности, каждая усадьба составлялась из одних и тех же элементов: сада, дворца, хозяйственных построек/служебных/, ограды. При этом в зависимости от того, какой элемент/текст/ выступал на первое место, определялось значение усадьбы, её место в системе дворцовых сел, то есть порядок. Например, Измайлово. Вот впечатление от его посещения голандских послов: "/.../поехали к теплицам

его царского величества, где мы заодно видели сад, и виноградный питомник его величества. Один сад, который был заперт, был величеною моргенов в 20 земли."[16] Это - главный элемент, который имелся в Измайловской усадьбе, он первым бросился в глаза.[38] В другом месте послы отметили "прекрасный летний дворец царя", но тут же перешли к описанию теплиц, "оранжереи с цветником".[17] Так что не дворец составлял главное достоинство усадьбы. Иная картина в Коломенском. Те же послы отмечали: "/.../ приблизительно на расстоянии одной мили от Москвы принадлежащее его величеству Коломенское, весма искусно построенное из деревянных балок, со многими комнатами, некоторые из последних, как например, аудиенц-зал украшены богатой живописью. Здесь же находится и деревянная восьмигранная башня, построенная из бревен, мастерски соединенных. Она искусно наклонена вперёд."[18] Как видим, иностранцы, бывшие в разных усадьбах, заметили их достоинство, точно зафиксировали главные среди "элементов" той или иной усадьбы. Любопытно, что посещение ими Покровского и Семеновского не оставило никаких впечатлений.[19] Интересно, что показываются далеко не все усадьбы, а лишь некоторые, чаще всего Измайлово, Преображенское, Коломенское.

"/.../без чина же всякая вещь не утвердится, и не укрепится /.../", - говорил царь Алексей Михайлович.[20] Любовь к порядку в каждом деле, по словам И.Е.Забелина, не была только теоретическим представлением в уме царя, но скорее всего была выводом практического применения, "этих истин в действительности".[21] Видимо, в выборе посещения тех или иных усадеб и скрывался необходимый для всякой вещи порядок. Он таился в значении этих усадеб, которое давал им московский Государь. Через то, как посещали усадьбы, что прежде всего видели в них, что бросалось в глаза "зрителям", мы можем нащупать значение той или иной Подмосковной, её программу.

6. Помимо мемуаров инстранцев имеется ещё один источник московского происхождения, позволяющий нам говорить о назначении усадьбы. Это - цикл Симеона Полоцкого на новоселье/в Коломенском/.[22] Уподобления, к которым прибегает поэт, указывают на назначение и стиль усадьбы, и что более важно, на воплощение идеи усадьбы в архитектурном решении дворца. "Дом" уподобляется "Соломонову дому", через него раскрывается мудрость царя /"дом" становится двойником монарха/, но мудрость эта приобретает особый характер. Она раскрывается через описание интерьеров дворца - западноевропейских по своему происхождению, новых для московского быта /части мира, зодиак и т.п./. Этим в глазах русских определяется исключительная мудрость Алексея Михайловича, олицетворяемого с библейским Соломоном, образом традиционным для восхваления самодержца. Важно, что мудрость Государя выражается через обращение к предметам европейской культуры. Таким образом, стиль Коломенского дворца по "Приветству" Симеона Полоцкого был ориентирован на Запад,[23] что подтверждается описаниями современников; с другой стороны, план дворца был традиционен для русского деревянного зодчества.[24] В результате появилось сооружение самобытное: украшенное декором, полностью в новом вкусе, но по форме и даже материалу оно оставалось традиционным: "/.. в пестром стиле, составляющем отличительную черту русско-восточных зданий," - так характеризовал русскую архитектуру Эрих Пальмквист /1674 год/.[25] Примерно то же ощущение было у Якоба Рейтенфельса:" /.../ весь он /Коломенский дворец - О.Х./ кажется только что вынутым из ларца, благодаря удивительным образом искусно исполненным резным украшениям блистающим позолотою."[26] Действительно дворец поражал и удивлял иностранцев/см. отзывы Гнинского, Лизека, Дейкова/.[27]

7. Стиль Коломенского дворца ориентирован на Запад в понимание Алексея Михаиловича, что не вызывает поддержки у иностранцев, а оставляет, напротив, впечатление пестрой экзотичности. В чем причина подобного противоречия? На наш взгляд, ответ мы найдем в поведении монарха, наблюдать которое удобнее всего в церемониале. В данном случае для нас важны не детали этикета, а то впечатление, которое он производил на иностранцев, и то значение, которое придавали ему русские. Нет смысла приводить слова Котошихина о встрече в Москве различных посольств. Важно, что они /встречи/ строились в соответствии с международной иерархией государей. Поэтому важно, что прием послов /представителей первого монарха /цесарского/ в Европе/ производился в Коломенском. Последующие в Новой столовой палате Кремля /не в Грановитой или Золотой, как при отце Алексея Михаиловича/; замечательно, что она была украшена новой живописной композицией "Бегов небесных", ранее не имевшей места на Руси, но служившей неотъемлемой частью росписей многих европейских дворцов.[28]

Сохранился отзыв послов о приеме в Коломенском, записанный русскими современниками. "А как были у Великого Государя, у Е. Цар. Вел-ва, и из хором вышли и дворцом идучи говорили, что В.Г., Е.Цар. Вел-во, и сын его Государской, Государь Царевичь на своих Государских престолех сидели зело светлы и в Государских хоромех всякой уряд зело строен, так же и при них, В.Г-рех, их Государские бояре и думные и иные ближние чиновные люди добре нарядны. А про рынды говорили, тому чину при них В.Г-рех, быть простойно и таких де чинов и урядства, в иных ни в которых государствах они не видивали. Также и надворной строй, пушки и пехоту стрелцов, и у них ружье и всякое дворовое строенье, безмерно похваляли. А как приехали к указному месту к шатру и посланники, смотря на село Коломенское всякое строенье похваляли же и говорили, что то село на самом высоком и красном месте построено зело хорошо и ни у которого Государя так из дерева построить не умеют."[29]

Как видим, прием был красив и вполне соответствовал представлениям цесарских послов об этикете и даже более - "безмерно похваляли". Однако, аудиенция имела и свои экзотические моменты, непривычные для глаз подданных цесаря - рынды/"/.../ такому чину /.../ и урядству в иных ни в которых государствах они не видывали."/. Опять-таки цесарцами особо отмечен Коломенский дворец.

Восприятие посольского приема, как ничуть ни уступающего цесарскому, было замечательно для двора Алексея Михайловича. Одной из проблем, решаемых посольством, был вопрос о придворных обрядах-как титуловать императора и царя, как брать грамоты при отъезде. Аргументация Артамона Матвеева была традиционна: " Так как цесарь /Леопольд -О.Х./ и Алексей Михайлович братья и ведут свои роды от Августа, то и титуловать их следует одинаково, и этикет приемов должен быть одинаковым." Здесь не обошлось без споров. Секретарь посольства Лизек подробно записал их.[30]

Не будем вдаваться в детали, для нас в данной ситуации показательно, что царь Алексей Михайлович выступает как "вселенский монарх - Август", равный Цесарю Римскому, в силу чего и каждый обряд, каждая аудиенция строились в соответствии с представлениями Московского Государя о "вселенськом монархе".

Быть может, поэтому первый прием был устроен в Коломенском - усадьбе-двойнике Алексея Михайловича, символе царской власти, уподобленной церкви - "дому Бога".[31] Усадьбе, которая выступала "второй столицей", по крайней мере брала на себя некоторые функции столицы /впрочем как и Преображенское/, например, в Коломенском оказаны приёмы многим посольствам /значительно реже подобное случалось только в Преображенском/; праздник Обретения Честного и Животворящего Креста,по случаю которого были устроены пышные торжества в Коломенском, с произнесением виршей Симеоном Полоцким, до сих пор Алексей Михайлович праздновал его лишь в столице.

Итак, Коломенское и подобное ему официальное сооружение - "декорация" к "поведению вселенского монарха"/Алексея Михайловича/, и она строго регламентирована, подчинена его/монарха/ действиям. Но идея царской власти, воплощенная в устройстве дворца, усадьбы была не совсем понятна иностранцу. В постройках они видели больше "пестроты", дикости - блеска, великолепия, роскоши, которые "не могли не восхитить", "не могли не поразить" смотрящих, как и вообще московские обряды.[32]

8. "/.../ Во время моего добровольного скитания, - всего более удивился /Рейтенфельс - О.Х./ во время путешествия в Московию /.../, что у большинства европейских народов производится всюду одинаково, то все у Мосхов происходило иначе, совершенно отлично от народов всего земного шара."[33]

В чем истоки этого отличия? Якоб Рейтенфельс видел их в сплетении греческих и скифских обрядов.[34] Видимо, он прав, но лишь отчасти, ибо так рассуждая, автор записок подразумевает более народные обычаи, хотя сказанное им относится и к царскому двору, но лишь отчасти. Смысл "пестроты" интерьеров, декора царского дома раскрывается в "поведении" Государя, в том как представляется ему и царская власть.

Алексей Михайлович осознавал себя наследником византийских императоров. Он - единственный православный царь,[35] и в этом смысле монарх вселенский - исключительный, но наследие Византии являлось недостаточным для принятия титула вселенского царя в политическом смысле. Отсюда воскресение идеи времен Грозного - Московский Государь - потомок Августа. Это было более существенно в европейской политической иерархии и давало право выступать наравне с цесарем.[36]

В силу сложившихся политических обстоятельств двойственность концепции "Москва - третий Рим"[37] проявлялась непосредственно и определяла официальное поведение московского государя и устройство его быта, с одной стороны. С другой, она по существу сталкивала два различных стиля культуры: Византийского и Европейского, причем требовалось их единство, что и явилось причиной "пестроты" царского быта.

Царь Алексей Михайлович - главное действующее лицо. Он хозяин усадеб, дворцов, и вполне естественно, что последние создаются под его надзором, они отвечают его вкусам, соответствуют его поведению и отвечают идеологической концепции царской власти, что и является "ключом" к пониманию восприятия усадьбы, "царского дома" русскими и иностранцами, пониманию их стиля.

Примечания.

I. Такая точка зрения присутствует в большем числе искусствоведческих и исторических сочинениях о русской усадьбе. Наиболее последовательно она проводится в книге Некрасова А.И. "Древние подмосковные. Александрова слобода, Коломенское, Измайлово." М., 1923.

2. Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709 СПб., 1840, с.93-96.

3. Торжества на Ходынском поле сразу были задуманы как повторение воинских побед. Однако малопонятные народу аллегории, античные храмы, обелиски и другие символы были заменены по приказу Екатерины по существу "планом" панорамы войны. Аллегории уступили место ясным для всех сооружениям крепостей, мостов, кораблей, шатров, означающих города, орды, степных народов и т.п.. См. Минеева К.И. Царицыно. Дворцово-парковый ансамбль. М., 1988, с.28-29, 26-27 гравюра "Панорама Ходынского поля" 1775 год /репродукция/; Разгонов С.

В.И. Баженов // М., 1985.

4. Бондаренко И. Подмосковные дворцы XVIII века. // Старые годы. 1911, март, с.11-32.

5. Определённой точки зрения на причину опалы В.И.Баженова нет. Ясно, что не последнюю роль здесь сыграла его связь с Новиковым. Тем не менее, Екатерина сама назвала причину прекращения строительства: неудобство для жилья/"своды тяжелы, лестницы узки" и т. п./ Еремин Г. Века истории Царицына // Встречи с историей. Научно-популярные очерки. М., 1987, с.121; Минеева К.И. Указ. соч. с.68. Однако в народе твердо закрепился слух, что причина всему "чтение памятника". В этой связи любопытны строки из "Царицынской ночи" И.В.Киреевского. "Завязался спор; но скоро остановило его новое явление: из-за рощи показался гроб - царский дворец.

"Все строенья Баженова, - сказал Бельский, - замечательны какою-нибудь мыслью, которую он умел передать своим камням, и мысль эта почти всегда печальная и вместе странная. Кому бы пришло в голову сделать гроб из потешного дворца Екатерины? А между тем какая высокая поэзия: слить земное величие с памятью о смерти и самую пышность царского дворца заставить говорить о непрочности земных благ. Этот недавний дворец для меня красноречивее всех развалин Рима и Гишпании".

"Он сам развалина, - сказал Фальк, - Екатерина никогда не живала в нем, и от самого построенья он оставался пустым, а теперь без окон и дверей. Мысль поэта-художника, говорят, не понравилась государыне." Марьина роща. Московская романтическая повесть. М., 1984, с.101.

6. Об этом много писали. Среди новых работ: Булев Т. Язык архитектуры. // Советское искусствознание. М., 1987, вып. 22, с.57-66; Глазычев В.Л. Поэтика городской среды. // Эстетическая выразительность города. М., 1986, с.130-157. и другие.

7. Седерберг Г. Заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания в России в 1709 - 1718. // ЧОИДР. 1873, кн. 2, с.11.

8. Лихачев Д.С. Поэзия садов. Л., 1982, с.17,40,106-109; Симеон Полоцкий утверждал "мир есть книга". См. Звонарева Л.У. Натурфилософские представления Симеона Полоцкого. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988, с.248.

9. Идея, восходящая к "Библии" см. Быт.1,3,6; Пс.32,6; Ин.1,3.

10. Ср. Булев Т. Указ соч. с.55-56.

11. Лихачев Д.С. Указ. соч. гл. 1-3.

12. Любопытно сравнение "рая огражденного" и "сада огражденного") см. Лихачев Д.С. Поэзия садов. Л., 1982, с.45-46.

13. Соборное уложение 1649 года. Текст и коммент. Л., 1987, с. 22, ст. 8.

14. "В статьях /1-2 гл3 Соборного уложения "О государеве дворе, чтоб на государеве дворе ни от кого никакова бесчиньства и брани не было" - О.Х./ предусматривалось тюремное заключение и выплата бесчестья за оскорбление кого-либо словом или действием на царском дворе. Эти статьи анологичны ст. ст. 6 и 7 гл.1 /"А в ней 9 статей о богохульниках и о церковных мятежниках" - заглавие гл.1 - О.Х./, устанавливавшим батоги и тюремное заключение за совершение таких преступлений в церкви. Эти же составы преступлений, но совершенные вне церкви и царского двора, влекли за собой лишь выплату бесчестья. Российское законадательство X-XX веков. М., 1985, т.3 с.267 /коммент. к ст.1-2 С.И. Штамм/.

15. Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением "Урядника сокольничего пути" М., 1856, с.89-90.

16. Посольство Кунраада фан Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1900, с.512.

17. Там же с.524.

18. Там же с.524.

19. Там же с. 466.

20. Собрание писем царя Алексея Михайловича... с.90.

21. Забелин И.Е. Черты русской жизни XVII ст. // Отечественные записки. 1857, т.110,№ I, с.339.

22. Симеон Полоцкий. Рифмологион. ГИМ, Синод. 287, л.381-387. Цикл состоит из пяти "Приветств" всем членам царской семьи. Первое -Алексею Михайловичу издано см. "Русская силлабическая поэзия XVII--XVIII веков" Л.,1970, с.108-111; Симеон Полоцкий. Избр. соч. М.-Л., 1953, с.103-108.

23. К анологичным выводам на анализе иного материала пришёл И.А.Бондаренко "Тот же идеализированный образ жилища "земного бога" и наследника царей прошлого нашел свое воплощение в архитектуре дворца Алексея Михайловича в Коломенском. Традиционная русская композиция рубленых хором в данном случае была облечена в причудливые формы некоего сказочного града. Симеон Полоцкий так и писал об этом дворце: "Множестви жилищь градови равнится..." - и далее: "По царствеи чести и домъ зело честный, несть лучше его, разве дом небесный". Это был не столько результат длительной эволюции народного жилища, сколько самобытная архитектурная фантазия на основе целого ряда "образцов и переводов", в основном, по-видимому, европейского происхождения." Бондаренко И.А. Перерождение средневековых традиций в русской художественной культуре XVII века. // Советское искусствознание. М., 1988, вып.23, с.74.

24. Хромов О.Р. Коломенские львы. // Русская речь. 1989, № I; Хромов О.Р. "Приветство" Симеона Полоцкого на "вселение" Алексея Михайловича в Коломенский дворец как исторический источник. // Вспомогательные исторические дисциплины /в печати/.

25. Шубинский С.Н. Исторические очерки и рассказы. СПб., 1896, с.4.

26. Рейтенфельс Я. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме III о Московии. Падуя 1680. М., 1905, с.93.

27. Посольство Кунраада фан Кленка...; Донесение польских послов Яна Гнинского и Киприана Брестовскогг польскому королю Михаилу Вишневецкому. // Снегирёв И.М. Русская старина. М., 1857, год пятый, с.36-38; Сказание Адольфа Лизека о посольстве от императора Римского Леопольда великому царю Московскому Алексею Михайловичу в 1675 году. // ЖМНП, 1837, № II, с.327-396; Григорий Дусиков Описание Коломенского, записанное толмачом Юрием Сухановым. ЦГАДА, ф.100, дело № 2, л.494-496. За указание на этот источник благодарю А.М.Кантора, научного сотрудника музея-заповедника "Коломенское".

28. Хромов О.Р."Звездотечное небесное движение, двенадцать месяцев и беги небесные". // Русская речь. 1987, № 4, с.134-138.

29. Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб, 1858, т.5, с.158. Любопытно, что русских в Европе прежде всего поражало каменное строение. "/.../ про Варгав карабельщики сказывали, что городок камен, мал и худ,/.../"; "А город Скарбар камен, не велик,/.../"; "А город Хуль камен и домов в нём много, а домы все камены/.../"; " /.../ а город Мятимгам камен не велик, а в городе дворов немного; а посад не велик же, а домы все каменые". /Статейный список Ф.А.Писемского/Англия//. "А город Лунда Вышегород камен, не велик/.../" /Статейный список Г.И. Микулин /Англия//. "/.../ и домы в нем великие и строенье всякое в том городе каменное." /Статейный список П.И. Потемкина /Франция//. Путешествия русских послов в ХУI -ХУП вв. Статейные списки. М.-Л., 1954, с. 103, 105, 106, 162, 245. Иностранцев в России - дерево. Сооружение из дерева для них было уже экзотично, непривычно, сказочно чудесно.

30. ЖМНП, 1837, № 11, с.327-396.

31. Симеон Полоцкий в"Приветстве" старшим царевнам пишет:

"Божию храму он /Коломенский дворец - О.Х./ уподобися,
входа вашего /царевен - О.Х./ егда сподобися."

ГИМ, Синод. 287, л.385 об..

32. См., например, указанные выше мемуары иностранцев. Прием в Коломенском действительно был удивительно пышным. Через некоторое время посланников пригласили наблюдать въезд царского поезда из Троицы в Москву, для них были специально устроены "трибуны" подле села Алексеева. Заметив разницу в этикете "Посланники ж спрашивали о золоченных пушках, а на полседи ныне нигде они их не видят. И посланником сказано, что те пушки бывают у двора /.../ в подмосковных селах, в Преображенском, в Коломенском и на Воробьеве, когда изволит В. Г., Е. Цар. Вел-во, в тех помянутых селех пребывать." Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1858, т.5, стлб. 305.

33. Рейтенфельс... с.147.

34. Там же с.146.

35. Вторым свободным Православным царём был Грузинский государь, но его держава не сопоставима по своему политическому значению с Россией.

36. Иллюстрацией к сказанному могут служить материалы, связанные с Цесарским посольством 1675 года см. ЖМНП. 1837, №11, с.327-396. Несмотря на то, что это родословие велось через Византию, оно восходило к Великому Риму, что особо подчеркивалось.

37. Лотман Ю.М. Успенский Б.А. Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого. // Художественный язык средневековья. М., 1982, с.237-238.

38. Аналогичные ощущения были у польских послов Яна Гнинского и Киприана Брестовского, ср. их описание Коломенского /см. в кн.: Снегирёв И.М. Русская старина. М., 1857, год пятый, с.36-38 /Донесение польских послов// и "Описание прогулки польского посла в с. Измайлово 1672 год." // Сборник Муханова. СПб., 1866 /изд.2/. Якоб Рейтенфельс писал: "Среди них /дворцов, т.е. усадеб - Д.Л./ не последние место принадлежит селу Измайлову, обладающему знаменитым обширным садом с четырьмя высочайшими, широко раскрытыми воротами, со многими извивающимися дорожками. В расстоянии, приблизительно, полумили от него находится богатейший зверинец, или лучше сказать, лес обнесенный забором и наполненный стадами разных животных, а близ него изящное здание для приготовления лекарств с садом врачебных растений." Далее, Рейтенфельс пишет: " Таков же и Коломенский дворец...", но здесь нет ни единого слова о садах. Все внимание путешественника сосредоточено на дворце, представлявшемся ему игрушкой, чудом, вынутым из ларца. Рейтенфельс Я. Указ. соч. с.93. Интересно, что Коломенское имело шесть садов, а Измайлово только три и огород. Таким образом, не количество садов и дворцов или других сооружений определяло значение усадьбы, а то место, которое сад или дворец занимали. (Лихачев Д.С. Указ.соч. с. 106.)

Святуха О.П.

К ВОПРОСУ О РУССКИХ НАДГРОБНЫХ ПОРТРЕТАХ ХУП ВЕКА /ИСТОКИ И КОМПОЗИЦИЯ/.

Проблемы русского искусства ХУП века в последние десятилетия привлекают пристальное внимание искусствоведов. Среди многих аспектов исследования темы вопросы о возникновении и становлении в русском искусстве нового жанра - портрета - занимают особое место. Однако исследованы эти проблемы еще далеко не в полной мере. Между тем портрет был первым жанром русской живописи в системе Нового времени. Появление портрета и осознание его как самостоятельного жанра являлось важным показателем тех изменений, которые происходили в русской культуре при переходе от Средних веков к Новому времени. В древнерусской живописи существовали предпосылки для его возникновения, но они могли развиться и дать начало новому жанру только тогда, когда произошли глубокие изменения в миропонимании, во всей системе ценностей человека ХУП столетия.

Задачи данной статьи достаточно узки: рассматривая лишь один тип русского портрета ХУП века - надгробные посмертные портреты - попытаться вскрыть "механизм" его формирования и на этой основе дать объяснение некоторым национальным особенностям ранних портретных форм в России.

Постановка проблемы возникновения портрета в русском искусстве была намечена еще в конце XIX - начале XX века в трудах Г.Д.Филимонова[1] и Ф.И.Буслаева[2]. В сочинении Г.Д. Филимонова "Иконные портреты русских царей" помимо иконо-

графических исследований ставились вопросы об истоках портретных изображений, отмечалась непосредственная близость произведений портретного жанра и образов святых в древнерусской живописи. О потенциальном стремлении русской иконописи к портретности писал Ф.И.Буслаев[3]. Не применяя понятия жанровой принадлежности, он указал ту область древнерусской живописи, которая послужила основой для создания портрета.

В последние годы усилился интерес к проблеме становления портретного жанра в странах славянской культуры и других, соседних с Россией стран, появились исследования, посвященные польскому, украинскому, литовскому портрету ХУП века[4]. Но единственной монографией о русском портрете допетровского времени до сих пор остается книга Е.С.Овчинниковой "Русский портрет ХУП века"[5], вышедшая в 1955 году. Этот значительный труд, разделы монографий П.А. Белецкого и Л.И.Тананаевой, глава книги О.С.Евангуловой[6] о русском изобразительном искусстве первой четверти ХУШ века, статьи этих же авторов, а также статьи С.Б.Мордвиновой[7] раскрывают только часть вопросов, связанных со спецификой развития портретного жанра в России. В частности, собственно композиции портрета, как правило, уделяется недостаточно внимания.

Важнейшую роль в разработке проблемы генезиса портретных форм в русском искусстве играет книга Г.К.Вагнера "Проблема жанров в древнерусском искусстве"[8]. Впервые обосновав существование жанров в древнерусской живописи, Г.К. Вагнер показал зависимость каждого типа иконографической схемы от ее жанровой принадлежности, следовательно, от за-

ложенного в ней содержания и ее функционального назначения. Таким образом, была выявлена жесткая зависимость функции и формы, в которой эта функция наилучшим способом /а в Средние века – и единственно возможным/ разрешалась.

Теория жанров в древнерусской живописи позволила четко определить исходные жанры – персональный и ктиторский – которые послужили истоками возникновения портрета. Но так как каждому жанру были присущи определенные законы композиционного построения, то можно выделить две основные композиционные схемы этих жанров и далее рассмотреть, каким образом осуществлялось их взаимодействие при возникновении нового самостоятельного жанра.

Наиболее ранние из дошедших до наших дней портретов – это изображения Федора Иоанновича /1586 г./, Михаила Васильевича Скопина-Шуйского /1610-е г./ и портрет Иоанна IУ /вторая четверть ХУП в./[9]. Портреты Федора Иоанновича и Скопина-Шуйского до 1894 года находились в Архангельском соборе Московского кремля, над гробницами изображенных лиц, что позволило исследователям определить их как надгробные и предположить их участие в погребальном обряде[10]. На портрете Скопина-Шуйского вверху помещен образ Спаса Нерукотворного, в портрете же Федора Иоанновича Спаса, возможно, закрывает надпись, сделанная в более позднее время. Изображение Спаса Нерукотворного считается непременным компонентом надгробного портрета, одним из его определительных признаков.

Портрет Иоанна IУ, по мнению современных исследователей, не мог быть надгробным. Л.И.Тананаева считает, что данный портрет из Датского Национального музея, возможно, является копией с надгробного портрета царя, аналогичного двум

известным надгробным изображениям, или же написан самостоятельно, но с использованием композиционной схемы надгробных портретов[II]. В таком случае в данной статье он может лишь затрагиваться как типологически сходный. Все портреты отличает единство композиционного решения - это оглавые изображения в 3/4 развороте - и одинаковая техника исполнения.

В мировой истории развития изобразительного искусства ранние формы существования жанра портрета /или "предпортрета" как называет их В.Н.Топоров[I2]/ связаны с заупокойным культом[I3]. Известно немало таких примеров "портретных" произведений, от египетских масок и скульптурных изображений, коптских надгробных стелл и фаюмских портретов до хронологически наиболее близкого к русскому /а точнее современного ему/ польского сарматского надгробного портрета. Однако по своим композиционным особенностям ранний русский надгробный портрет существенно отличается от всех известных форм такого рода изображений прежде всего тем, что вместо обычного фасового или почти фасового в раннем русском портрете можно видеть лишь 3/4 разворот головы. Кроме того, полностью исключается возможность какого-либо контакта портретного образа и зрителя.

Портреты Федора Иоанновича и Михаила Васильевича Скопина-Шуйского должны рассматриваться во взаимосвязи с циклом росписей Архангельского собора. Только поставив их в этот ряд, можно найти объяснение некоторым их композиционным особенностям.

Традиция помещать изображение умершего рядом с его гробницей существовала на Руси гораздо ранее XVII века. Первоначально в русском искусстве надгробные изображения

создавались в рамках иконописных жанров и выполняли несколько различных функций. В.М.Сорокатый в своей статье "Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского кремля"[14] дает краткую, но очень емкую характеристику истории развития традиций надгробных изображений и выделяет несколько этапов, предшествовавших появлению фрескового цикла Архангельского собора. Вначале это, возможно, были иконы соименных святых, перенесенные в усыпальницу русских царей из Благовещенского собора. Над гробницей такая икона выполняла функции надгробной, но и сохраняла значение местной, поклонной /т.е. существовала как м о л е н н ы й о б р а з/. Следующим этапом было возникновение типа посмертной иконы, где рядом с соименным святым помещалось "портретное изображение" умершего, а в верхней части появилось изображение Спаса Нерукотворного.

Внутри этого типа также продолжалось развитие композиционных форм: если раньше и святые, и князья могли быть написаны в одностороннем повороте, стоящими один за другим, тогда как Спас помещался в противоположном верхнем углу /как, например, на надгробных иконах князей Ивана Борисовича Рузского и Федора Борисовича Волоцкого начала XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря/, то в более поздних иконах фигуры князя и соименного святого поставлены в развороте друг к другу, Спас же находится в центре вверху.

В том случае, когда патрональная икона использовалась в качестве надгробной, ситуация предстояния самого умершего Богу как бы подразумевалась, осуществлялась лишь в символическом плане, но когда князь был написан на доске вместе со своим святым и со Спасом наверху, эта ситуация предстояния уже была выражена в зримых формах.

Цикл фресок в нижнем ярусе Архангельского собора стал следующим шагом на пути к портретному жанру. На южной стене представлен ряд фигур усопших князей, они обращены в одну сторону /в сторону алтаря/, их руки также подняты в моленном жесте, но изображение святого, который был посредником между человеком и Богом, помещено в верхнем углу рядом с каждым из князей и по масштабу гораздо меньше княжеской фигуры.

С точки зрения жанровой типологии все перечисленные варианты надгробных изображений являются произведениями ктиторского жанра. Но в данном случае особенно сильно проступает взаимосвязь ктиторского и деисусного жанров. Ряды княжеских фигур соотносятся с деисусной композицией не только иконографически, но и в смысловом плане - идея моления о заступничестве была очень важна для заупокойного культа. Если же первоначально на иконе писался лишь образ соименного святого, затем - совместно усопшего и его святого, равных по масштабу, то во фресках Архангельского собора фигуры князей гораздо крупнее. образов святых и, главное, доминируют композиционно.

Однако такие изображения еще полностью укладываются в рамки средневекового сакрального искусства. По сути, центральной идеей их являлось не отображение портретных черт, хотя это было важно, но сам запечатленный факт вечного предстояния Богу. Вероятно, не случайно во всех надгробных произведениях фигуры представлены в полный рост, тут важен был и значимый жест. Композиционная схема ктиторского жанра предопределяла именно такое значение образа. Но те изменения, которые происходили внутри жанра на протяжении XVI - XVII веков, вплотную подводят к возникновению портрета.

Другой основой для становления портрета являлся персональный жанр в древнерусской живописи, и, прежде всего, тот ряд произведений, которые непосредственно были связаны с заупокойным культом. Это, как указывает Л.И.Тананаева[15], были иконные доски с"портретным" изображением канонизированного святого и надгробные пелены. Иконные доски клались на гроб умершего, а затем могли использоваться как моленные образы и находиться в других местах. Кроме того, нельзя оставить в стороне скульптурные изображения святых на крышках рак[16]. По своему композиционному построению они также относятся к персональному жанру. Шитые надгробные пелены, как,например, покров Сергия Радонежского /20-е годы ХУ в., Загорский музей-заповедник/, покров Кирилла Белозерского /ХУI в./, Иосифа Волоколамского /1687 г. оба из ГРМ/ показывают святого в полный рост, фронтально, т.е. так же, как на иконах персонального жанра. Деревянные резные крышки рак святых /например, Евфимия Новгородского, ХУI в., Антония Римлянина, 1573 г./, серебряные раки царевича Дмитрия и митрополитов из Успенского собора повторяют ту же композиционную схему, но уже в скульптуре. Обязательным являлся также и жест руки, но в этом случае - благословляющий.

Функции таких произведений заключались прежде всего в том, чтобы сохранить портретные черты погребенного, причисленного к лику святых. Но с такими феноменами мировой культуры, как коптские и римские надгробные барельефы или египетские рельефные саркофаги русские пелены и скульптурные раки могут соотноситься лишь весьма отдаленно, хоть по композиции и по своим задачам сохранения портретности кажутся наиболее близкими им. У русских надгробных изображений существовала еще одна не менее важная функция - функция

моленного образа. При всем значении культа предков, обожествлении правителей , ни египетские, ни римские или коптские посмертные "портреты" не выполняли роли иконы, не служили посредником между человеком и божественной истиной. В русской культуре ХУ - ХУП веков та же композиционная схема несла иное, вполне самостоятельное значение. Жанровая форма накладывала на изображение определенное содержание, ибо сама форма была чрезвычайно содержательна и именно она, наряду с изобразительными приемами, заключала в себе идею святости, принадлежности к иному, духовному миру. Эта идея становилась основой любого моленного образа и носила явно внеличностный характер / что в какой-то степени противоречит первоначальной идее портрета - "протопортрета" - закреп черт определенной личности/.

Кроме того, в древнерусском надгробном изображении жанровая форма сохраняла еще и явно выраженный иерархический характер: причисленный к лику святых мог быть написан в схеме персонального жанра, усопшие же русские правители - в ктиторском жанре, хотя сам факт их запечатления на иконе или фреске придавал образу сакральные черты.

Две эти линии надгробных изображений привели к появлению в конце ХУI - начале ХУП века первых произведений, которые несомненно относятся к новому жанру портрета. Каждая из них оказала свое влияние и на уровне композиционного построения, и на уровне содержания образа.

В обоих известных надгробных портретах - Федора Иоанновича и Скопина-Шуйского - повторяется 3/4 поворот головы. Такой поворот характерен для ктиторского жанра, он изначально предполагает обращенность персонажа к некой центральной смысловой фигуре. Ктиторы и фигуры деисусных рядов они

связаны с центром композиционно, они прямо обращались к Божеству. В надгробных портретах эта центральная фигура отсутствует, но вверху дается изображение Спаса и, таким образом, еще сохраняется соотнесенность персонажа и Божества. Но соотнесенность эта уже умозрительная, в композиции прямо не выраженная. В портрете же Иоанна IУ, который не был надгробным, такой смысловой центр отсутствует.

Ни в одном из живописных или гравированных портретов ХУ века, выполненных русскими художниками и дошедших до наших дней, нет фронтального разворота головы или фигуры. Изображение лица почти в фас встречается, однако, на золотой наградной монете Алексея Михайловича[17]. Но это, кажется, единственный известный случай.

Контакт зрителя с иконой персонального жанра /моленным образом/ -это прямое, непосредственное, интимное общение человека со святым, и условия его предопределены всем композиционным строем иконы. По-иному осуществлялся контакт зрителя с изображением ктиторского или деисусного жанра: здесь происходило как бы включение его в общее моление предстоящих, обращенное к Богу. Незамкнутая композиция предполагала какое угодно длительное продолжение ряда. Но изображения фигуры, выполненной по законам ктиторского или деисусного жанров, в средневековой живописи никогда не существовали и не воспринимались сами по себе, отдельно от общей композиции сцены предстояния. Вырванные из контекста, они в значительной степени теряли заложенный в них смысл.

В средневековом искусстве, каноническом по своему типу, существовала жесткая взаимосвязь композиционной фор-

мы и содержания. Знаковый уровень древнерусского искусства был очень высок, и традиции прочтения того или иного знака /в данном случае знаком являлась сама композиция произведения/ имели многовековую историю. В связи с этим можно предположить, что у средневекового зрителя вырабатывались навыки почти мгновенного опознания иконографической схемы того или иного типа. Соответственно, должна была сразу возникать и определенная направленность духовных переживаний.

Но в первых русских портретах изображение, построенное по схеме ктиторского жанра / 3/4 разворот, отсутствие прямого контакта со зрителем, подчиненность смысловому центру/переносится в ситуацию, соответствующую жанру персональному: оно становится главенствующим, занимает центральное положение, а образ Спаса Нерукотворного перемещается наверх и по масштабам становится значительно меньше, чем лик человека. Композиционная и психологическая связь Спаса и"предстоящего" исчезает, остается лишь связь умозрительная.

В произведении нового портретного жанра перед зрителем возникает довольно простая с точки зрения человека культуры Нового времени композиционная схема /восприятие одной фигуры, помещенной в центре, можно условно назвать простым по сравнению с восприятием многофигурной сцены/. Но эта новая схема совмещала в себе элементы ктиторского и персонального жанров и в то же время отличалась от них обоих. Происходило совмещение двух жанровых формул, каждая из которых обладала собственным значением. И такое совмещение было не механическим, осуществлялись не просто наложение одной формулы на другую, но через синтез. Зритель должен был сопоставлять

и переносить свойства обоих типов на портретной образ. Здесь получал развитие характерный для нового типа художественного мышления метафорический принцип: происходил перенос свойств одного предмета /а в данном случае жанра/ на другой, их переосмысление. Метафора существовала в скрытом виде, возможно, срабатывала на подсознательном уровне.

Совмещение в одном произведении двух жанровых структур размывало границы иерархической системы изображений. Утверждение значения человеческой личности, без чего невозможно было бы появление жанра портрета, в русской культуре ХУП века совершается путем сакрализации личности, и в первую очередь, личности царя[18]. Резко возросшее индивидуальное самосознание в ХУП столетии еще отливается в религиозные формы[19]. Не случайно, что почти все известные портретные изображения в русском искусстве до 80-х годов ХУП века - это изображения царских персон и патриархов. Исключение составляет портрет М.В.Скопина-Шуйского, но,как указывает Е.С.Овчинникова, агиографические повести ХУП века, посвященные личности Скопина-Шуйского, стремятся доказать, что он, подобно великим московским князьям и царям, ведет свой род от Александра Невского[20].

Исследователи обычно отмечают сходство русского и современного ему польского сарматского надгробного портрета[21]. Но вопрос о влиянии польского портрета на русский надгробный или же вопрос о заимствовании самой идеи использования портретных изображений в погребальном обряде остается открытым. Как нам кажется, тип надгробного портрета на Руси мог возникнуть независимо от польских влияний, повинуясь собственным законам развития; во всяком случае, принципы сложения этого типа были иными, чем в польском искусстве.

Ближайшей аналогией польского надгробного портрета считается фаюмский портрет. Действительно,их иконографические схемы в основном совпадают, во многих случаях они делают возможным прямой контакт образа со зрителем. Композиционные же особенности русского портрета говорят о том, что своими корнями он уходит в средневековое искусство русской иконописи. /Тогда как фаюмский портрет сам стоял у истоков иконы./

3/4 поворот головы закрепился в новом портретном жанре на Руси уже начиная с первых надгробных портретов. Такой лицевой угол к тому же наилучшим образом передавал сходство, вероятно, этим объясняется большая распространенность такого поворота не только в русской, но и в мировой живописи. Процесс становления жанра в русском искусстве в определенной степени сходен с общеевропейским. Происхождение западноевропейского портрета из изображений донаторов показано, в частности, в работах И.Е.Даниловой[22].В европейской живописи также можно найти портретные произведения, которые по своей композиционной схеме сходны с изображениями донаторов /особенно в искусстве Северного Возрождения/. Однако, если в европейской живописи Нового времени встречаются портретные изображения и в профиль, и в фас, то в русском портрете XVП века они неизвестны /исключая вышеназванное изображение на медали Алексея Михайловича/. Существование традиций иконописных жанров, "жанровая этикетность", как нам кажется, делало распространение изображений в фас неприемлемым для русского портрета в период его становления.

Первые надгробные портреты по своим функциям были в первую очередь портретами мемориальными. Обладающие сакральными чертами, связанные с иконописными традициями создания и восприятия образа, они, на наш взгляд, могут быть

выделены в особую подстадию развития портретного жанра в России.

В дальнейшем надгробный портрет сильно трансформируется. Созданный в 1680-х годах портрет Федора Алексеевича, также помещенный в Архангельском соборе над гробницей, имеет в своей основе уже иную схему, следовательно, приобретает и иную смысловую окраску. Развитие жанра портрета в поясных и погрудных портретах Титулярников, в изображении царей в рост на конклюзиях закрепило иную композиционную формулу и обязательную атрибутику. Все это перешло в посмертный надгробный портрет, придав образу черты репрезентативности. В конце XVII века надгробный портрет как особый тип исчезает, уступив место иным формам развития жанра.

Законы сложения портретного жанра в русском искусстве не были абсолютно уникальными, но имели свою специфику, связанную с особым каноническим типом восприятия произведений искусства. И то, что на Руси именно в портретном жанре впервые проявились черты культуры Нового времени, предопределило особое место этого жанра в национальной живописи, и во многом - весь последующий ход развития русского искусства.

1. Филимонов Г.Д. Иконные портреты русских царей. // Вестник общества древнерусского искусства при Московском публичном музее. 1874-1876. Вып. 6-12.
2. Буслаев Ф.И. Сочинения. Т. I-П. СПб., 1910.
3. Буслаев Ф.И. Общие понятия о русской иконописи. Соч. Т.I; Древнерусская борода. Соч., Т. П.
4. См.: Тананаева Л.И. Сарматский портрет. // Из истории польского портрета эпохи барокко. М., 1979; Белецкий П.А. Украинская портретная живопись ХУП-ХУШ вв. М., 1981;

5. Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве ХУП в. М., 1955. Из работ зарубежных авторов см.:

6. Евангулова О.С. Изобразительное искусство в России первой четверти ХУП в. Проблема становления художественных принципов Нового времени. М., 1987.
7. Евангулова О.С. Портрет петровского времени и проблема сходства. // Вестник Московского университета. Сер. 8 . История. 1979, № 5, С. 69-82; Тананаева Л.И. Портретные формы в России и Польше в ХУП в. Некоторые связи и параллели. // Советское искусствознание 1981 (I). М., 1982., С. 85-125.; Мордвинова С.Е. Парсуна, ее традиции и истоки. Автореферат канд. дис. М., 1985; Чубинская В.Г. Новое об эволюции русского портрета на рубеже ХУП-ХУШ вв. // Памятники культуры. Новые открытия. М.,-Л., 1984, С. 317-329.
8. Вагнер Г.К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М.,1974.
9. В статье принята датировка, предложенная П.А.Белецким. См.: Белецкий П.А. Указ. соч.
10. См.: Белецкий П.А. Указ. соч.; Тананаева Л.И. Портретные формы...

II. Тананаева Л.И. Портретные формы... С. IIО.

I2. Топоров В.Н. Тезисы к предыстории"портрета" как особого класса текстов. // Исследования по структуре текста. М.,1987.С.278-288

I3. "Идея "портрета" возникает и (или актуализируется перед лицом с м е р т и как овеществляющей силы забвения) отсюда постоянная связь "предпортрета" с заупокойным культом, рутиалом похорон и жертвоприношений. Складывающиеся представления об искуплении и посмертной жизни в целом дают весьма сильные и плодотворные импульсы для становления портрета." Топоров В.Н. Тезисы... С. 279. См. также:

I4. Сорокатый В.М. Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля. // Древнерусское искусство. Проблемы атрибуции. М., 1977. С. 405-420.

I5. Тананаева Л.И. Портретные формы... С. II7. См. также: Белоброва О.А. Портретные изображения Дионисия Зобниновского// Сообщения Загорского музея-заповедника, I960, №5, прим. к С. I77.

I6. О русской надгробной скульптуре см.: Плешанова И.И. Резные фигуры "старцев" в собрании ГРМ // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник I974. М., I975. С. 27I-284.; Ермонская В.Б. , Нетунахина Г.Д., Попова Т.Ф. Русская мемориальная скульптура. К истории художественного надгробия в России XI- начала XX вв. М., I978.; Козлова Е.А. Древнерусская скульптура. М., I979.

I7. См.: Спасский И.Г. Русская монетная система. Л., I970.,С.I32.

I8. См.: Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен.// Художественный язык средневековья. М., I982., С. 20I-235.

I9. См.: Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVI в.// Художественный язык средневековья. С. I84-200.

20. Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве XVII в. С. 65.

2I. См.: Белецкий П.А. Указ. соч., Тананаева Л.И. Указ. соч.

22. Данилова И.Е. Портрет в европейской живописи XV - начала XX вв. М., 1975; Данилова И.Е. Портрет в итальянской живописи кватроченто.// Искусство Средних веков и Возрождения. С. 204-213.

Д.О.Серов

ЧУДО В ЮРЬЕВСКОЙ СТЕПЕННОЙ КНИГЕ

Юрьевская степенная книга("Известие о житии и действах державствующих великих князей российских") - это вновь найденное нами в 1984 г. сочинение по русской истории от Рюрика до Ивана Грозного, составленное в 1717-1718 гг., по указанию Петра I, в Посольской канцелярии старым подьячим Иваном Юрьевичем Юрьевым путем переработки главным образом Книги Степенной царского родословия. В предшествующей статье, посвященной "Известию", был сделан вывод о том, что основной тенденцией работы Юрьева над почти единственным источником своего труда следует считать нашедшую многообразное проявление секуляризацию повествования[1]. В ходе дальнейшей работы с текстом памятника появилась возможность более внимательно рассмотреть некоторые его особенности, дополнить соображения, высказанные в первой публикации. Остановимся на одной из таких особенностей - проблеме чуда[2] в Юрьевской степенной книге[3].

[1] Серов Д.О. Юрьевская степенная книга и ее автор// Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 118-125.

[2] Под чудом понимается такое событие, которое, не вытекая из законов природы, вызвано вмешательством божественного начала.

[3] Текст беловой редакции Юрьевской степенной приводится по списку ГПБ, Эрмитажное собр., № 430 (далее - Эрм.сп.) Тексты черновой и предчерновой редакций - по спискам ЦГАДА, ф.181.№ 19 и 29, ч.1,2 (далее - сп.№ 19 и сп.№ 29). Степенная книга приводится по изданию: ПСРЛ.СПб.,1908.Т.21.Ч.1. Там же.Спб.,1913.Ч.2 (далее - Степенная).

Многочисленность чудес в Книге Степенной царского родословия не раз отмечалась в литературе. [4] В ее тексте нами выделено в общей сложности 162 эпизода, которые по содержанию можно отнести к чудесам. В беловой же редакции Юрьевской степенной читается 47 таких эпизодов; 46 из них перенесены из Степенной, один - из Жития Александра Невского редакции Ионы Думина. [5] Какие же чудеса из сочинений ХУI в. сохраняются человеком начала ХУIII в. Иваном Юрьевым [6] и какой вид они приобретают в его труде?

Прежде всего, следует отметить полное отсутствие в беловой редакции "Известия" посмертных чудес святых (главным образом, чудес от мощей). В Степенной нами выявлено 39 таких

---

[4] Укажем в частности: Рассмотрение российской истории// Корифей или Ключ литературы.Спб.,1802.Ч.I.С.93; Шлецер А.Л. Нестор.Русские летописи на древле-славенском языке.Спб., 1809.Ч.I.С.92; К[аченовский М.Т.] Об источниках для русской истории// Вестник Европы.М.,1809.Ч.46,№ 15.С.2II.

[5] Житие Александра Невского редакции Ионы Думина было помещено в качестве дополнения в списке Степенной, послужившем источником в работе Юрьева. Подробнее об этом см.: Серов Д.О. Юрьевская степенная... С.II7. О традиции соединения Степенной книги с этим сочинением см.: Покровский Н.Н. Афанасий// Словарь книжников и книжности Древней Руси.Л.,1988. Вып.2.Ч.I.С.78.

[6] Фигура автора "Известия", подьячего ХУII в., вышедшего к середине следующего столетия в тайные советники, достаточно примечательна. И.Ю.Юрьев - не искушенный книжник, не историк по призванию, а обычный правительственный чиновник

чудес. В произведении Юрьева вместо их описания мы встречаем почти стереотипную фразу о том, что тело святого было "обретено цело и нетленно", после чего "произошли от оного многие чюдеса и исцеления, о чем обстоятелно писано в церковных книгах"[7]. Не встречаются посмертные чудеса и в черновой редакции. Между тем, на самом начальном этапе работы Юрьев вовсе не намеревался их полностью исключать. В списке № 29 нами выявлено пять фрагментов, содержащих описания посмертных чудес и представляющие собой либо уже правленный автором "Известия" текст Степенной, либо текст, уже целиком написанный его рукой. Так, подвергнув правке чудесные эпизоды, связанные с мощами св. Климента[8], Юрьев затем помечает на полях в начале фрагмента: "От сего места о Клименте... миновать"[9]. Уже переписав собственной рукой выправленные описания восьми чудес от мощей Бориса и Глеба[10], он указывает

1710-ых гг., получивший необычное служебное задание - написать русскую историю. Основные вехи его служебной карьеры таковы: 1693 г. - начинает "приказную работу" (ЦГИА, ф.1343, оп.34, 1803 г., № 351, л.1,6). 1718 г. - секретарь Посольской канцелярии (ЦГАДА, ф.158, оп.2, 1718 г., № 2, л.11). 1721 г. - обер-секретарь Коллегии Иностранных дел (АВПР, ф.2, оп.2/6, № 2187, л.1). 1745 г. - тайный советник, один из руководителей Коллегии (ЦГИА, ф.1329, оп.1, № 73, л.51). Ум. в 1751 г. Подробнее биографические данные об И.Г.Юрьеве см.: Серов Д.О. Степенная книга редакции Ивана Юрьева (1716-1718 гг.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л.,1991. С.11-14.

[7] Эрм.сп.,л.38 об.,54 об.,96,105,122 об. Весьма любопытную правку нескольких из этих фраз см.: сп.№ 29,ч.1,л.305, 402,563; ч.2,л.37 об.

[8] Сп.№ 29,ч.1,л.211-213 - ср. Степенная,с.103-104.

[9] Сп.№ 29,ч.1,л.211 - ср. сп.№ 19,л.33 об.; Эрм.сп.,л.25.

[10] Сп.№ 29,ч.1,л.309-312 об. - ср. Степенная,с.152-160.

писку: "Сие все о чюдесах 4 листа миновать"[11]. Объяснить подобную позицию Юрьева можно тем, что по мере работы над "Известием" посмертные чудеса, по-видимому, все более связывались им с "церковными книгами", от которых он отделяет свой труд совершенно однозначно.

Еще одна, более частная, линия работы Юрьева прослеживается в устранении им пяти воинских чудес Степенной, не связанных напрямую с вмешательством божественных сил. Три из них – о невидимом прохождении отряда великого князя мимо войск Дмитрия Шемяки, о татарских стрелах, которые "межу людей падаху и не уязвляху Руси никого же" и о том, как русские войска переправились через реку "не мокрено и не вредно... яко ангелом носими" – Юрьевым вычеркиваются[12]. Два других – из описания осады литовцами Себежа и похода русских войск на Казань – подвергаются принципиальной трансформации[13]. Эта линия работы И.Ю.Юрьева над текстом Степенной книги, как представляется, связана с его немалым жизненным опытом, личными впечатлениями от участия во многих "воинских походах" Северной войны[14]. С другой стороны, сама возможность проявления этого опыта, его воздействия на создаваемый текст исторического произведения несомненно была связана с той тенденцией утверждения индивидуаль-

---

[11] Сп.№ 29,ч.I,л.309 – ср. сп.№ 19,л.56; Эрм.сп.,л.38 об. Другие фрагменты подобного содержания, не внесенные уже в черновую редакцию см.: сп.№ 29,ч.I,л.249 об.,305 об.,370 об. –ср. сп.№ 19,л.45 об.,55,69 об.

[12] Эрм. сп.,л.174 об.,226 – ср.Степенная,с.557,658. Первый из упомянутых эпизодов приходится на раздел текста, пропущенный в Эрм.списке. Отсутствие его в беловой редакции "Известия" подтверждается другими списками, в частности Архива ЛОИИ,ф.238,№ 511,с.302 – ср.Степенная,с.468.

[13] Степенная,с.633,643 – ср. Эрм.сп.,л.209 об.-210,214 об.

ного авторского начала,"индивидуальной точки зрения на события", которая была свойственна русской культуре XVII - нач. XVIII в.[15]

21 чудесный эпизод Степенной[16] не попадает в "Известие", находясь в составе Жития Ефросиньи, Жития митрополита Петра, Жития митрополита Ионы, Жития Даниила Переяславского. Материал этих разделов Степенной книги Юрьев совершенно не привлекает при подготовке своего сочинения. На полях у начала изложения Жития Ефросиньи он помечает: "Сие житие блаженной Ефросиньи все миновать..."[17], аналогичную запись он делает и по поводу Жития Даниила Переяславского[18]. Из жития митрополита Петра лишь несколько небольших фрагментов были им использованы при написании главы "О державе в Москве великого князя Ивана Даниловича и о пророчении митрополита Петра..."[19] Остальные чудеса, не попавшие в беловую редакцию "Известия" также читаются, главным образом, в тех разделах Степенной, которые были устранены Юрьевым на разных этапах работы.

Рассмотрим чудеса, внесенные в Юрьевскую степенную книгу. Какой вид они в ней приобретают? Почти две трети из них, 30 эпизодов (преимущественно чудеса от икон и видения), оказываются перенесены из сочинений XVI в. без особых изменений

---

14 Эта линия работы И.Ю.Юрьева подробнее рассмотрена нами в статье "Образ жизни подьячих Посольского приказа 1690-1710-х гг. и некоторые особенности повествования Юрьевской степенной книги" (Начало: Сб. работ молодых ученых. М., 1990. С.91-98.)

15 Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С.138.

16 Без учета посмертных чудес, содержащихся в перечисленных ниже житиях.

17 Сп.№ 29, ч.1, л.411 об.

18 Там же, ч.2, л. 645 об.

19 Степенная, с. 316-317, 328 - ср. Арх. сп. л. 108 об. - 110.

в содержании. Ограничимся единственным примером, заимствованным из описания чудес Владимирской иконы Богородицы:

Степенная, с.233:	Эрм.сп., л.57 об.:
...дошед близ града Владимера, и егда бывша на реце на Клязьме, и ту сташа кони со иконою Богоматери и не поступиша никако же. И многи коня изменяху и чюдную икону на сани поставляху, и ни един конь не може саней двигнути со святою иконою.	...Когда ж князь Андрей, приближаясь ко Владимеру, был на реке Клязьме, и тамо святая икона Богородична незапно на долгое время останавливалась [так что не могли ее с места подвигнуть][20].

Что же касается остальных 17 чудес "Известия", то изменения внесенные Юрьевым в их текст, можно назвать принципиальными. Речь идет об изменениях, касающихся указаний на источник чуда.

Божественная воля, лежащая в основе чудесного явления, упоминается в Степенной книге либо непосредственно в описании чудес, либо в своего рода риторических комментариях, сопровождающих изложение многих из них[21]. Что касается этих комментариев, то из них ни одно не попадает в сочинение И.Ю.Юрьева. Сравним для примера описание в обоих памятниках видения князю Всеволоду Георгиевичу и его войскам[22]:

20 Здесь и далее квадратные скобки - в тексте рукописи.

21 В эпизоде о том, как во время штурма Новгорода суздальцами вынесенная на стены икона Богородицы повернулась ликом к городу прямое упоминание о божественной воле при описании этого события дополнено упоминанием о ней в риторическом комментарии (Степенная, с.238).

22 Иные устранения комментариев см.: Эрм.сп.,

Степенная,с.223:

...Егда же бысть за Суждалем, и ту узре Всеволод и вси полкы его церковь пречистыя Богоматери Владимерскую и весь град до основания, яко на воздусе стоящь. Тако яви Бог преславное знамение таковым чюдесным явлением хотящую свыше быти помощь и заступление самодержцу Всеволоду. ...

Эрм.сп.,л.63 об.:

...И когда он был в пути за Суздалем и тамо видел он, Всеволод, и все войски чудное знамение, а имянно: церковь пресвятыя Богородицы Владимерскую и весь город на воздухе стоящь. ...

В семи случаях при внесении в "Известие" Юрьев устраняет указания на божественную волю, содержащуюся непосредственно в тексте чудес. Приведем два примера – переработку автором Юрьевской степенной чудесных эпизодов, произошедших во время штурма Новгорода суздальцами и во время возвращения византийского императора Ивана Калуяна с Флорентийского собора[23]:

Степенная,с.238-239:

...Тако Господь Бог молитвами пречистыя матери своея умилосердися на люди своя согрешьшая. И в той час взыде на ратующих тма, и паде на них аки пепел. Нецыи же и ослепоша. ...

Эрм.сп.,л.61:

...И в тот час пришли на помянутых наступающих тьма и ужас и трепет, и пал на них аки пепел, и некоторые ослепли.

л.55 об.-56,59 об.,64 об.,68,76 об.,82,96,108,114 об. – ср. Степенная,с. 205-206,236,224,247,265,276,293,341,354-355.

23 См. также: Эрм.сп.,л.23 об.-24,44,118 об.-119,145,197 – ср. Степенная,с.96,175-176, 398,458,599.

Степенная, с.462:	Эрм.сп., л.159 об.:
...Тако же тогда и царя Ивана божий суд не попусти жити: от богоненавистного того собора идый, на корабли живота лишися; его же и земля, погребша, трижды извергала...	...Також и царь Иван Калуян вскоре после того, едучи оттуду к Цариграду, в пути на корабле безвременно умер, которого земля, трижды погребенного, вон извергала...

Среди чудес, внесенных Юрьевым в "Известие" из сочинений XVI в. без изменений, упоминания об их божественном источнике мы встречаем в пяти случаях[24].

Еще один путь трансформации чудес Степенной используется Юрьевым при описании Куликовской битвы:

Степенная, с.398:	Эрм.сп., л.118 об.-119:
...Тем же всемилостивый и человеколюбивый Бог... вскоре милость свою яви на нас и посла ему свыше помощь свою. Егда убо полки соступишася, аки силнии тучи и блеснуша оружия, аки молния в день дождя, ратнии же, за руки емлюще, сечахуся, и тогда мнози достоверныи видеша святаго архистратига Михаила и прочая святыя ангелы и святых мученик Георгия и Димитрия и Бо-	...И сразясь обои войска имели великую и жестокую баталию, яко и за руки имая друг друга билися... И множественное число на оной со обоих сторон людей, а особливо татар в труп положено, от чего тамо по удолиям в реку Дон многая кровь текла. И те татары от россиян тогда до конца побеждены, сам же Мамай с немногими людми ушел с бата-

24 Эрм.сп., л.46 об.-47,66 об.,86 об.,131,77 об.-78 - ср.Степенная, с.187,243,284,437-438; Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст// ПДПИ.1913.Т.CLXXX. Тексты.С.63-64.

риса и Глеба, помагающих ему на супротивныя. И такова бысть брань зельна, яко и по удолиям кровь течаше и Дон река, с кровию смесився, потече. Главы же татарския, аки камение валяхуся и трупия мертвых, аки дубрава посечена. Погании же сами видеша три солнечныя полки блистающих, от них же исхожаху на них пламенныя стрелы, и до конца побежени быша от християнского оружия. Окаянный же Мамай, божиею силою гоним, побеже. ...

лии в свой край во Орду, а великий князь Димитрий Иванович с тою великою и преславною победою возвратился оттуду в Москву. Во время помянутаго бою многимы достоверным людям откровенно было видеть а архангела Михаила и протчих ангелы и святых мученик Георгия, Димитрия, Бориса и Глеба, чинящих вспоможение князю Димитрию против неприятелей. Также и татары тогда [как они сами объявили] видели три солнечные блистающие полка, от которых происходили на них пламенные стрелы. ...

Можно видеть, что в этом эпизоде Юрьевской степенной не просто устранено открытое упоминание божественного вмешательства в происходящее, прямая провиденциальная предопределенность чудесного эпизода (и всего исторического события)[25], но и меняет-

25 Косвенную провиденциальную предопределенность фрагмент сохраняет: выше читается упоминание о том, что Дмитрий Иванович "отправил в соборной в Москве церкви Господу Богу моление с великим сокрушением и слезами". "Помощь божью" "возвещает" ему в своем послании и св.Сергий (Эрм.сп.,л.118,118 об.)

ся роль этого эпизода в рамках описания Куликовской битвы. В Степенной участие божественных сил оказывается решающим для ее исхода, у Юрьева же, поместившего чудо после описания собственно битвы, его роль ослаблена. Архангел Михаил и "протчие ангелы" именно "чинят вспоможение" русским войскам, вовсе не определяя их победу[26].

Таким образом, можно заключить, что, с одной стороны, сохранение столь большого количества чудес, упоминание в ряде из них открыто действующего божественного начала свидетельствует об определенной непоследовательности Ивана Юрьева в создании "первого опыта прагматической русской истории"[27]. Это свидетельствует о незавершившейся еще культурной переориентации "среднего сознания" приказного человека второго десятилетия XYIII в., о сохраняющейся актуальности некоторых элементов древнерусской культуры, прежней историографической традиции[28]. С другой же стороны, в произведении Юрьева, уст-

---

26 Нельзя не отметить и изменение заголовка самой главы, посвященной Куликовской битве: "О преславной и велицей победе за рекою за Доном на безбожные татары ангельским пособием и святых мученик и о погибели злочестивого Мамая" (Степенная,с.396). "О великой и преславной победе великого князя Димитрия Ивановича, полученной над Мамаем за рекою Доном" (Эрм.сп.,л.II7 об.)

27 Как очень точно названо сочинение Юрьева в архивском описании XIX в. (ЦГАДА,ф.181,оп.I,л.IO2 об.)

28 Об ином отношении к чудесам преемника Юрьева в деле создания общей истории России – В.Н.Татищева см.: Знаменский П. "История Российская" В.Н.Татищева в отношении к

раняющего в части сохраненных чудес прямые упоминания о божественной воли, мы сталкиваемся с явлением, которое можно назвать своего рода секуляризацией чуда. Лишаясь явной провиденциальной предопределенности, чудо под пером Ивана Юрьева превращается по существу просто в исторический факт, один из многих в ряду иных событий русской истории.

Судьба чудес Степенной книги в сочинении Ивана Юрьева – одно из своеобразных проявлений духовной жизни правительственных кругов русского общества Петровского времени, одно из свидетельств не во всем последовательного, но необратимо усиливающегося разрыва его с предшествующей культурной традицией. Их судьба – одно из частных, хотя и не самых ярких свидетельств той радикальной секуляризации официальной идеологии первых десятилетий XVIII в., которой суждено было сыграть столь важную роль в формировании нового облика русской культуры XVIII в. и столь неоднозначную роль в ее судьбах в целом.

русской церковной истории// Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1862. Т. I. С. 213-214.

Е.М.Юхименко

Письменные источники "Истории о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова

"История о отцах и страдальцах соловецких", принадлежащая перу талантливого выговского писателя первой половины ХУШ в. Семена Денисова, в течение двух веков оставалась единственным широко известным, причем не только в старообрядческой читательской среде[1], литературным памятником, повествующим об осаде Соловецкого монастыря 1668-1676 гг. Круг источников, на основании которых создавалась старообрядческая история Соловецкой осады, давно привлекал внимание исследователей. В дореволюционной историографии решение этого вопроса ограничивалось обобщенной, часто односторонней характеристикой устных источников "Истории"[2]. Работы последнего времени, напротив, уделяют большее внимание письменным источникам сочинения Семена Денисова, рассматривая в качестве таковых некоторые агиографические и ранние старообряд-

---

[1] См.: Сырцов И.Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в ХУП в. Кострома, 1888. С. 7-8; Молчанов А. Бунт соловецких монахов и его значение для раскола вообще и в частности для раскола поморского // Памятная книжка Архангельской губернии на 1909 г. Архангельск, 1909. С. 19.

[2] См.: Бровкович А. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. I. С.110; Максимов С.В. Рассказы из истории старообрядства по раскольничьим рукописям. СПб., 1861. С. 108; Макарий /Булгаков/. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 197, прим. 349, с. 251, прим. 451.

ческие памятники[3].

Недостаточная изученность проблемы источников, являющейся одной из основных при анализе "Истории о отцах и страдальцах соловецких" как литературного памятника и исторического сочинения, позволила определить тему данной статьи: установление более полного круга письменных источников "Истории", характеристика их использования и на этой основе решение вопроса о соотношении письменных и устных источников сочинения Семена Денисова о Соловецкой осаде.

Свой труд выговский автор предваряет замечанием об источниках: он описывает "самыя деяния отец, яже от различьных списателей собрахом, яже от уст самобывших во время разорения обители в воинстве слышахом, яже от оставших соловецких отец известно научихомся"[4]. Повествование начинается изложением истории Соловецкого монастыря, представляющей собой, по мнению старообрядческого писателя, предысторию выступления соловецкой братии в защиту старой веры. Рассказ о более чем двухвековой истории обители весьма краток - это не описание событий, а скорее перечисление прославивших монастырь подвижников. Краткость посвященного соловецким чудотворцам, настоятелям и пустынникам текста не позволяет подробно проследить характер использования источников. На некоторые из них Семен Денисов ссылается сам: "книга жития преподобною отцу, и житие Филиппа митрополита, и житие преподобнаго Диодора, началника Юрьегорскаго" (с. 157).

---

3 Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 106-107; Повесть об осаде Соловецкого монастыря / Подг. текста и коммент. Н.В.Понырко и Е.М.Юхименко //ПЛДР. ХУП в. Кн. I. М., 1988. С. 628-630, 634-636; Староватова С.К. К вопро-

См. продолж. сн.

До установления полной истории текста "Жития Зосимы и Савватия Соловецких" трудно сказать, какой именно редакцией памятника пользовался Семен Денисов (вполне вероятно, что этот вопрос вообще не может быть прояснен вследствие чрезвычайной краткости рассказа о соловецких подвижниках в "Истории"). Очевидно лишь то, что выговский автор располагал списком (или списками) жития с полным описанием чудес, откуда были взяты сведения об Иоанне и Василии пономаре[5].

В связи с использованием Семеном Денисовым древнерусских сочинений о Зосиме и Савватии Соловецких следует остановиться на проблеме, которая касается названной выговским писателем даты поселения Савватия на Соловецком острове: "начало жития во отоце преподобный отец Саватий произведе в лето 6928 (1420)" (с. 156).

Продолж. сн. 3.

су об источниках "Истории об отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 145-157. Последнюю из названных работ следует, на наш взгляд, рассматривать главным образом как постановку вопроса, поскольку автор, не ставя перед собой задачи выявления всего круга возможных источников, лишь подтверждает использование в "Истории" тех житийных нестарообрядческих памятников, которые названы самим Семеном Денисовым.

4 ПЛДР. XVII в. Кн. I. М., 1988. С. 156. Далее ссылки на страницы этого издания приводятся в тексте после цитаты.

5 В "Слове воспоминательном о святых чудотворцах, в России воссиявших" Семен Денисов упоминает чудеса Зосимы, собранные Досифеем и литературно обработанные Спиридоном-Саввою - чудо о просфоре, предсказание казни бояр и проречение "о дворе болярыни" (см.: БАН, Калик. II, л. 42 об.-43). Сведения об Иоанне и Василии взяты из трех чудес: об Анисиме, впадшем в недуг, о беснующемся иноке Викентии (написаны в первой половине XVI в. соловецким игуменом

См. продолж. сн.

"Житие Зосимы и Савватия", не называя точной даты, относит приход Савватия на Соловки ко времени княжения великого князя московского Василия Темного[6]. Согласно житию, обитель была основана Зосимой в 1436 г., через год после смерти Савватия, о времени пребывания которого на острове говорится неопределенно[7]. "Соловецкий летописец" сообщает о шестилетнем пребывании Савватия и Германа на Соловках, откуда, видимо, и получается дата их прихода на остров - 1429 г.[8]

Отнесение времени поселения Савватия на Соловецком острове к более раннему периоду, а именно, к 1420 г., характерно для всей выговской традиции, не только для сочинения Семена Денисова[9]. Вероятно, выговцы опирались на сведения, вошедшие в "Написание о Соловецкой обители", входящее в цикл произведений, посвященных описанию строительных работ на Соловках при игумене Филиппе. В

Продолж. сн. 5.

Вассианом), о явлении старцу Леваниду (относится к 1538 г., принадлежит перу митрополита Филиппа, в 1548 г. дополнившего житие новыми чудесами).

6 См.: Великие Минеи Четьи. Апрель, дни 8-21. М., 1912. Стлб. 503; Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 202. Василий Темный занимал великокняжеский престол с 1425 по 1462 г.

7 Великие Минеи Четьи... Стбл. 503, 515.

8 См.: ГИМ, Востр. 1220, л. 229 (выговский список первой половины XVIII в.); ГБЛ, ф. 205, № 132, л. 1 об.; ф. 178, № 10314, л. 1об.

9 С 1420 г., года основания Соловецкого монастыря, начинается повествование Выговских летописцев. См.: Выгорецкий летописец // Братское слово. М., 1888. № 10. С. 795; ГБЛ, ф. 98, № 900, л. 1 и другие списки.

этом сочинении указывается, что Савватий, прожив на Соловках вместе со старцем Германом 15 лет, преставился 27 сентября 1434 (6943) г.[10]; таким образом, при вычитании 15 лет от даты смерти по летоисчислению от сотворения мира получается 6928 г., т.е. 1420 г. Аналогичные сведения содержатся также в небольшом сочинении Андрея Денисова "О житии преподобных отец наших Зосимы и Саватия, вкратце собранное..."[11]. Что же касается "Истории о отцах и страдальцах соловецких", то тут источники, использованные Семеном Денисовым, вступают в противоречие: вслед за "Написанием о Соловецкой обители" приход Савватия на Соловки отнесен к 1420 г. и в то же время говорится, на основании "Жития Зосимы и Савватия", что это произошло "при благочестивом князе Василии Василиевиче" (с. 156), тогда как Василий Темный, родившийся в 1415 г., вступил на княжеский престол в 1425 г., после смерти своего отца великого князя Василия Дмитриевича.

Использование Семеном Денисовым "Жития митрополита Филиппа", если бы не имелось указания самого автора, было бы весьма трудно доказать, поскольку в "Истории" сведения о Филиппе предельно общи (с. 157). Обращает на себя внимание то, что в данном сочинении не упомянут основной подвиг митрополита Филиппа - его мученическая смерть, хотя в "Слове воспоминательном о святых чудотворцах, в России воссиявших" Семен Денисов прославляет главным образом обличение митрополитом Филиппом "неправедного начинания" царя, за что святитель и принял мученическую кончину[12]. В этом, на наш взгляд, нашла отражение общая тенденция автора "Истории" - стремление затушевать, обойти молчанием конфликт восставших соловлян с царской властью.

---

10 ГБЛ, ф. 722, № 254, л. 168 об.

11 ГБЛ, ф. 17, № 387, л. 288 об. - 289.

12 БАН, Калик. II, л. 54-54 об.

"Житие Диодора Юрьегорского" послужило Семену Денисову источником для краткого повествования о Диодоре, соловецком постриженнике, затем основателе Юрьегорского монастыря на Водлозере, в Олонецком уезде, а также о пустынножителе Андрее[13]. В первой половине ХУП в. к выписанным из "Жития Диодора Юрьегорского" рассказам о Диодоре и Андрее был добавлен ряд написанных очевидцами повестей о соловецких пустынниках[14]. Семен Денисов мог воспользоваться и таким, дополненным списком, поскольку повествование о Диодоре и Андрее в "Истории" он заключает замечанием о том, что "к сим и прочии безчисленнии общежители, велиции постницы и пустыннии безмолвницы Соловецкаго отока, яко пресветлыя звезды, просияша" (с. 157).

Помимо названных соловецких подвижников в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" упоминаются Иоанн и Логгин Яренгские, "бывшая киновии служебника"; "Иаков игумен многотрудный и чюднаго стенוздания соградитель", Иринарх "игумен и дивный пустынножитель" (с. 157). Скорее всего, Семен Денисов опирался на известный выговским книжникам "Соловецкий летописец"[15], поскольку именно в нем нашла отражение позднейшая легенда о связи Иоанна и Логгина с Соловецким монастырем[16], сообщается, что при игумене

---

13 Сравн. повествование "Истории" (с. 157) со сведениями "Жития Диодора Юрьегорского" (БАН, Друж. 181 (220), л. 131 об., 140 об., 148 об.-149 об., 136-138 об. - выговский список второй половины ХУШ в.).

14 Ключевский В.О. Древнерусские жития... С. 327.

15 Обширные выписки из "Соловецкого летописца" вошли в состав выговского авторского сборника-конволюта 20-40-х гг. ХУШ в. (ГИМ, Востр. 1220, л. 229-236 об. Скоропись Василия Данилова).

16 ГИМ, Востр. 1220, л. 231. О позднейшем происхождении этой легенды, отсутствующей в "Сказании о Иоанне и Логгине Яренгских", см.: Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы ХШ-ХУП вв. Л., 1973. С. 217.

Иакове "для опасения немецких воинских людей по указу государеву обложен около монастыря Соловецкого город каменной"[17]. Но "Соловецкий летописец", называющий Иринарха среди игуменов соловецких, не упоминает о его подвиге пустынножительства[18], не содержит таких сведений также ни "Сказание о отце Иринархе", ни тропарь и молитва преподобному[19]. Возможно, Семен Денисов опирался на устное предание или на неизвестный нам памятник.

Чтобы завершить рассмотрение "Соловецкого летописца" как одного из источников "Истории", необходимо обратиться к той его части, которая посвящена осаде монастыря. Учитывая различный подход старообрядческого сочинения о Соловецком "сидении" и официального "Соловецкого летописца" к описываемым событиям, следует указать на отсутствие в произведении Семена Денисова ряда фактов, упоминаемых составителем (или составителями) летописца: приезд на Соловки для увещания братии ярославского архимандрита Сергия, взятие к Москве ссыльного князя Михаила Львова и келаря Савватия Обрютина, выбор старца Азария келарем, а черного попа Геронтия казначеем осажденного монастыря[20]. Принимая во внимание несовпадение фактографической стороны "Соловецкого летописца" и "Истории о отцах и страдальцах соловецких", касающейся событий осады, и очень незначительную близость сообщений данных памятников о воеводах, руководивших осадой обители[21], обусловленную, возможно, общей исторической основой, следует сделать вывод, что Семен Денисов взял из "Соловецкого летописца" лишь сведения по

---

[17] ГИМ, Востр. 1220, л. 231 об.-232.

[18] Там же, л. 232 об.; ГБЛ, ф. 344, № 143, л. 176.

[19] См., например: ГИМ, Увар. 1937/886/744, л.31, 34 об.-35, 36-45об.

[20] ГИМ, Востр. 1220, л. 233 об.-234.

[21] Сравн. сведения "Истории" (с. 163, 165-166) с текстом "Соловецкого летописца" (ГИМ, Востр. 1220, л. 234-234 об.).

ранней истории монастыря и не счел возможным воспользоваться той частью памятника, которая совпадала с предметом его собственного исторического повествования.

Вполне естественно ожидать, что опора Семена Денисова на памятники раннего старообрядчества была более основательной.

Среди событий, предшествовавших "запору" монастыря, автор "Истории о отцах и страдальцах соловецких" называет подачу соловецкими иноками челобитной царю Алексею Михайловичу: "Отцы же соловецтии, совет общесоборне сотворше, написаша к царю молительное прошение, в нем же моляху самодержца, да ослабит им по отеческим уставом во отечестем стяжании жити" (с. 161). Как известно, на протяжении 1666-1667 гг. соловляне отправили царю целый ряд челобитных как с жалобами на действия духовных властей, так и с изложением своей позиции по отношению к церковным нововведениям[22]. Среди последних выделяется так называемая Пятая соловецкая челобитная, содержащая развернутое изложение основ старообрядчества и получившая широкое распространение в среде приверженцев древнего благочестия. Несмотря на то, что "История" передает текст Пятой челобитной в очень кратком пересказе, можно обнаружить несколько близких текстовых конструкций: "молим твою, великого государя, благочестивую державу и плачимся вси, со слезами милости просим"[23], сравн. "Историю": "моляху, просяху, увещеваху самодержца" (с. 162); "...чтоб нам под запрещением и клятвою святых отец не быть... Аще ли твой, великого государя, помазанника Божия и царя, гнев на нас, грешных, излиется..."[24], сравн. "Историю": "заеже не подъпасти под отческия клятвы. Аще и гнев царев зельно разъжжется на ня..." (с. 162).

[22] Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 3. №№ XIV, XV, XXX, XXXI, XXXVII, XLIII, XLV.
[23] Там же. С. 260.
[24] Там же. С. 261.

В связи с использованием Семеном Денисовым Пятой соловецкой челобитной возникают два вопроса: почему в "Истории" упоминается лишь об одной челобитной, тогда как выговский автор имел гораздо более полное представление о соловецкой публицистике начала восстания, и почему подача той челобитной, содержание которой пересказывает Семен Денисов, приписывается им Александру Стукалову.

Излагая Пятую соловецкую челобитную, Семен Денисов утверждает, что это "молительное прошение" было принято на монастырском соборе ("совет общесоборне сотворше" - с. 161), и следовательно, должно было быть "за руками". Существует предположение, что Четвертая и Пятая челобитные были написаны одновременно и отправлены в Москву - "заручная" Четвертая для подачи царю, и Пятая, носящая, по замечанию Н.Ю.Бубнова, "менее официальный характер", - для распространения в среде единоверцев[25]. Упоминание Семена Денисова, знакомого по крайней мере с текстами двух соловецких челобитных[26], лишь об одной из них может быть соотнесено с показаниями документальных источников. В свидетельствах высланных из монастыря 9 декабря 1668 г. чернца Исидора и черного дьякона

---

[25] Бубнов Н.Ю. Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI-XVIII вв. Л., 1984. С. 43.

[26] Четыре публицистических памятника, созданных на Соловках накануне осады, - Четвертая и Пятая челобитные, "Скаска" и "Отписка", поданные соловлянами сотнику московских стрельцов В.Чадуеву, вошли в составленную на Выгу в начале XVIII в. подборку сочинений о Соловецком восстании. См.: ГБЛ, ф. 238, № 2. Сборник в 8° на 76 л. датируется концом XVII - началом XVIII в. Почерк рукописи близок к скорописи Андрея Денисова (воспроизведение его почерка см.: Дружинин В.Г. Несколько автографов писателей-старообрядцев. СПб., 1915 (ОЛДП. Т. 134). Табл. VI, VII),

Пахомия, участников событий, приложивших руку к челобитной, обращает на себя внимание то, что они, как и Семен Денисов, говорят о существовании лишь одной "заручной" челобитной[27], поэтому вполне возможно, что автор "Истории" подобные же сведения, почерпнутые из устных источников, отнес к той челобитной, которую мы называем Пятой, поскольку именно она представляла развернутое и доказательное изложение позиции соловецкой братии в деле защиты старой веры.

В сентябре 1667 г. в Москву был послан челобитчиком старец Кирилл Чаплин, причем были, видимо, обе (Четвертая и Пятая) челобитные[28]. Указание на это содержится также в заглавии ряда списков той и другой челобитной[29]. Следует предположить, что Семену Денисову списки Пятой челобитной были известны в варианте без указания имени Кирилла, поскольку, согласно "Истории", "молительное прошение" в Москву повез старец Александр Стукалов. Действительно, соборный старец Александр Стукалов выступал в роли челобитчика, но он ездил в Москву годом ранее и с челобитной о смене архимандрита Варфоломея[30]. На Соловки Александр Стукалов не вернулся, до братии дошли слухи о его заточении в один из московских монастырей. Об исключительном беспокойстве соловлян

---

27 ЦГАДА, ф. 210, оп. 13, № 375, л. 86, 87.

28 См.: Материалы... Т. 3. С. 286, 287; Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912 (Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1911 г. Вып. 24). С. 126-127, 134.

29 См., например: Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев ХУП в, /Сост. Н.Ю.Бубнов. Л., 1984. С. 107, 113, 142, 160; 33, 41, 57, 86, 91, 97, 107, 109, 119 и др.

30 Материалы... Т. 3. С. 182, 189-190; ЦГАДА, ф. 27, № 553, л. 1-2.

за судьбу Александра Стукалова как никого другого из многочисленных соловецких челобитчиков свидетельствуют сохранившиеся документальные материалы[31]. Вполне возможно, что устная традиция, на которую опирался автор "Истории", также отразила факт посылки Александра Стукалова в Москву челобитчиком, и Семен Денисов, не имея по этой части других источников, сам соединил имя Александра Стукалова с подачей Пятой челобитной.

В своем повествовании о Соловецкой осаде Семен Денисов не упоминает ни келаря Азария, ни казначея Геронтия, имена которых названы в первых строках Пятой челобитной и которые в действительности сыграли важную роль на начальном этапе восстания. Либо у Семена Денисова не было о них никаких дополнительных сведения, либо, напротив, выговскому писателю была известна их дальнейшая судьба (конфликт Геронтия со сторонниками вооруженного сопротивления царскому войску, заточение его в тюрьму и высылка из монастыря 17 сентября 1674 г., а также высылка Азария и принесенное им в Сумском остроге раскаяние), что могло заставить автора "Истории о отцах и страдальцах соловецких" умолчать об этих персонажах соловецкой истории.

На материале "Истории" можно проследить использование Семеном Денисовым еще одного публицистического сочинения соловецких иноков - "Скаски", написанной в монастыре по приезде сотника В.Чадуева (23 февраля 1668 г.) и продолжающей полемическую линию Четвертой и Пятой челобитных; она завершается рассуждениями, имеющими принципиальный характер для трактовки подвига старообрядческих мучеников: никониане "мучение и страдание наше за имя Бо-

---

31 Там же, С. 179-187. См. также письма к Александру Стукалову чернцов Абросима Сетного и Иева Щербака и бельца Фаддея Петрова от сентября - октября 1667 г. из Соловецкого монастыря (ЦГАДА, ф. 27, № 553, л. 3-4).

жие и за православную веру страдавших хулят и почитают всуе; но убо мы своему терпению упование, образ и написание (имамы) святых мученик, седьми братий по плоти, Маккавея, яко они за едино точию отеческое предание, за неядение свиных мяс, от Антиоха мучителя пострадавше, вечнаго блаженства от Бога с мученики сподоблени быша: и то кольми паче за имя единороднаго Сына Божия и за всю истинную православную веру и за животворящий крест Господень?"[32] Данный эпизод библейской истории привлекался для доказательства святости старообрядческих мучеников авторами других сочинений раннего старообрядчества, например, дьяконом Федором[33] и иноком Евфросином[34], но зависимость текста "Истории" именно от "Скаски" соловецких иноков не вызывает сомнения: "И аще Маккавеи оны, иже за свиная мяса пострадаша, с мученики причтошася, коль паче сии, иже за церковное православие, за святыя отеческия законы, за преподобных чюдотворцев предания благоревностно пострадавшии, святых мученик лику сопричтутся" (с. 183).

Помимо полемических произведений, созданных в стенах Соловецкого монастыря накануне и в начале осады, Семен Денисов опирался на ряд старообрядческих сочинений, содержавших ценные фактические сведения о некоторых соловецких событиях.

---

[32] Материалы... Т. 3. С. 310.

[33] Материалы... Т. 6. С. 137. Тот же эпизод библейской истории приводит дьякон Федор в "Послании сыну Максиму", однако этот пример не является у него единственным, из которого непосредственно вытекал бы вывод о святости старообрядческих мучеников (Там же. С. 211).

[34] Отразительное писание против новоизобретенного способа самоубийственных смертей /Сообщ. Хр.Лопарев. СПб., 1895 (ПДП. Т. 158). С. 68.

"Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному" было направлено из Москвы в Пустозерск протопопу Аввакуму в конце мая - начале июня 1676 г. и содержало описание последних дней жизни царя Алексея Михайловича[35]. В этом послании впервые смерть царя была представлена как возмездие за расправу над Соловецким монастырем. Дьякон Игнатий в челобитной царю Федору Алексеевичу от 5 октября 1676 г., видимо, на основании дошедших до него устных рассказов (сам он покинул монастырь перед началом восстания), описывает мучения и казни соловецких старцев[36]. Дьякон Федор Иванов, направляя из пустозерской тюрьмы в конце 1670-х гг. послание сыну Максиму и "прочим сродникам и братьям по вере" с характеристикой соловецких событий, с одной стороны, опирался на сведения указанных выше сочинений, а с другой - использовал еще один (устный) источник - рассказы соловецких трудников, сосланных в Пустозерск ("и того лета прислано к нам в Пусто-озерье в сылку Соловецкаго монастыря того десять человек трудников, и от них уразумехом..")[37]

Все три названные произведения имеют единую фактическую основу и взаимозависимы, поэтому выявление источников "Истории" возможно лишь при сравнительном анализе всех этих сочинений[38].

---

35 Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск "Возвещение от сына духовнаго ко отцу духовному" и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 127-150 (публикация текста: С. 142-147).

36 Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. 92-114.

37 Материалы... Т. 6. С. 94.

38 Хотя в литературе и отмечался факт использования Семеном Денисовым челобитной Игнатия Соловецкого и послания дьякона Федора (см.: Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. 106-107; Повесть об осаде Соловецкого монастыря... С. 628, 634), однако характер и степень этого использования не получили должной разработки.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что только автор "Возвещения" называет конкретные даты болезни и смерти царя: "Царя у нас Алексея в животе не стало февраля в 29 день числа, в нощи 4-го часа, на тридесятое число в субботу против воскресения... А скорбь-та ево взяла того же февраля назад в 23-м числе"[39]. Указывается и дата падения монастыря: "А взяли, де, монастырь февраля в 23-м числе" (л. 2 об.). Московский корреспондент протопопа Аввакума связывает оба этих события, рассматривая болезнь и смерть царя как возмездие за разгром обители: "Как бы не Соловките, не чаять бы и смерти ему. А то сия артель крепко стали против ево, и по смерти своей немного дали дыхать" (л. 3). "История о отцах и страдальцах соловецких", продолжая эту же традицию, относит смерть Алексея Михайловича и падение монастыря к одному дню - 29 января, причем обитель была взята "в I-й час мясопустныя суботы" (с. 176), а царь умер "в 8-й час того дня" (с. 177), болезнь же приключилась "за седмицу до разорения киновии" (с.175). В "Возвещении" ошибочно указан месяц - февраль[40], возможно, Семен Денисов располагал точными (относительно месяца) сведениями устного характера или скорректировал дату, указанную в "Возвещении", по челобитной дьякона Игнатия: "пострадаша в лето 7184 месяца геньваря в 20 день в суботу мясопустную"[41].

Дьякон Федор опускает подробности течения царской болезни,

---

[39] Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 142 (л. I). Далее ссылка на листы опубликованной рукописи дается сразу после цитаты. В действительности монастырь был взят 22 января 1676 г. См.: Материалы... Т. 3. С. 350, 354.

[40] Об этом см.: Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 131.

[41] Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная... С. III. Далее ссылка на страницы этого издания приводится в тексте после цитаты.

о которых сообщал протопопу Аввакуму его московский корреспондент, писавший: "А царь-ет до смерти-тое за день - за другой крепко тосковал, четверг-от и пятницу-ту, да без зазору кричал..." (л. 7 об.). В этой связи обращает на себя внимание параллельное чтение в "Истории": "В четверток тоя седмицы ухвати самодержца болезнь зело крепка, знамение дающи смерти..." (с. 176).

Еще один факт, описанный в "Возвещении", не был упомянут дьяконом Федором - приезд соловецкого гонца в Москву: "После умертвия тово царева вскоре приезжал гонец от Соловков с победою, лист привез к царскому лицу: "Счастием, де, твоим пособил Бог: монастырь взяли и всех под мечь подклонили..." (л. 2 об.). О царском посланце в обитель духовный сын протопопа Аввакума пишет: "Да на дороге вестник стретил, что и тех (соловецких старцев. - Е.Ю.) в животе несть" (л. 8). У дьякона Федора изложена другая версия: "Гонцы же оба на пути сретостася и сказаста друг другу, чего ради послана, и без пользы возвратишася кождо во своя"[42]. Семен Денисов следует за "Возвещением": "И яко оба гонца на Вологде сретостася, ов прощение обители радостно ношаше, ов разорения тоя плачевно поведаша, и к царьствующему граду обратишася" (с. 177).

Отмеченные случаи прямой зависимости повествования Семена Денисова от текста "Возвещения" могут быть дополнены. Автор послания сообщает протопопу Аввакуму о судьбе соловецких "сидельцев": "Человек за пять сот порубили, а десятков с шесть повесели, все иноков" (л. 2 об.). О количестве повешенных (60 человек) не упоминает ни Игнатий Соловецкий, ни дьякон Федор, тогда как в "Истории" находим: Мещеринов "повеле прочия из-за караула привести, иноки и бельцы, числом яко до шестидесятих, и различно испытав... повесити вся завеща..." (с. 173), далее следует заимствованное из челобитной дьякона Игнатия описание данного вида

[42] Материалы... Т. 6. С. 220.

казни.

Использование челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу подтверждается текстологической близостью целого ряда фрагментов сочинений соловецкого выходца и "Истории". Прежде всего это касается описания различных казней, которым подверглись соловецкие старцы:

Челобитная Игнатия	"История"
Овых на крюках железных за ребра повешающе, умучаху люте, они же, аки незлобивые агнцы противу стригущим стояще, кротко отвещеваху к слуге мучителеву злочестива судища, глаголюще тихо, показующе рукою своею к своим ребром, повелевающе палачю ребра своя прорезовати боле и шире. Иных за руце повешаху и тако скончеваху, овых за нозе, овых за полы пресекше, а тамо же мертваго тела составы повешаху (с. 109).	Повесити сия завеща, овыя за выю, овыя же за ноги, овыя же, и множайшыя, междоребрия острым железом прорезавше и крюком продевшым, на нем обесити, каждаго на своем крюке. Блаженнии же страдальцы с радостию выю в вервь вдеваху, с радосътию ноги к небесным тещи уготовляху, с радостию ребра на прорезание дающе и широчайше спекулатором прорезати повелевающе (с. 173).
Болных же отцов святых, которыяележали в болницах на одрех неисходно многолетно в скорбех и от великаго труда не двинутися могуще, и тех двоих спинами вместе связавше и за нозе вервьми, тако влечеху на лютом мразе на море на лед. А овы, иердани просекше не насквозь	И понеже здравых не обрет, повеле болящия (о, жестоты нрава!) изводити и испытовати... И зане от многолетных трудов и подвигов со одра двизатися немогущыя, новейшую страсть непреподобный умышляет: по двема вместо хребтами связати и вервию зп нозе оцепити повеле, сице на брег морский вла-

до воды, но аки на Богоявление в день на водоосвящение бывает. ...Наполнивше иердань связанных спинами вместо болных отцев. Абие воду во иердань пропущаху и тако отцы во иердани ново крещахуся, на мразе конец житию приимаху (с. 109-110).

чити во единых свитках немилостивно и на леде во время лютаго мраза оставляти, овыя же, иордан пресекше, не насквозь, но подобием богоявленскаго водоосвящения, и наполнивше таковыми связными болничных отец, воду пропущаху. И тако в престуденой оней воде, на трескущем леде, вселютейшим давими мразом, блаженнии они трудницы, померзаемым и леденеемым истаяным плотем их и к леду примерзающим, благодарно терпяще, конец жития приимаху (с. 173-174).

Иных к коньскому хьвосту привязавше ногами и тако влачаху, скончевахуся (с. 110).

Иныя же от отец зверосердечный мучитель, за ноги вервию оцепивше, к конським хвостом привязати повеле, безъмилостивъно по отоку и влачити, донде же души испустят сии (с. 173).

Из сочинения Игнатия Соловецкого Семен Денисов заимствует и предсказание соловецкими отцами смерти царя Алексея Михайловича и воеводы Мещеринова:

Челобитная Игнатия

"Домой скорее, - пророческии рекоша, - нас отпускай скорее, да и большак за нами тотчас будет". ...И едино еще слово сие прорекоша: "Паси же ся и сам ты, мучитель, за нами

"История"

Мнози от сих воеводе дерзновенно вопияху: "Аще сладостно ти есть видение наше умертвие, о человече, что медлиши! Отпусти нас [от] странствия настоящаго жития к будущему, никогда же ветшающему и

вскоре". Последнее пророческое слово изрекоша, с ним же бывающим тако (с. 110).	преходящему дому, яко и государь царь немедленно за нами будет, и ты сам, томителю, готовися на суд божий с нами, кровосеяний твоих поминати рукояти!" Кал словеса преподобных отец помеле делом совершишася (с. 174).

Еще один эпизод "Истории о отцах и страдальцах соловецких" - встреча соловецкими старцами царского войска у ворот покоренного монастыря - также восходит к челобитной дьякона Игнатия:

Челобитная Игнатия	"История"
...отцы бо мои изыдоша в сретение им со святыми и честными образми, приимающе, яко истиннаго своего серьдоболя, радостно и усердно. Он, проклятый, разгордевся на божий образ, повеле образы поотмати отец моих безчестно и руганно, их же, исповедьников, сурово и гордо смерти предавати (с.110).	Отцы же веру емше лису тому, собравшеся, изыдоша во сретение с честными кресты и святыми иконами. Сей же (Мещеринов. - Е.Ю.), забыв обещание, преступи и клятву; повеле воином иконы и кресты отъяти, иноки же вся и бельцы за караул по келиям розвести (с. 171).

При указании на количество пострадавших в Соловецком монастыре Семен Денисов основывается на данных Игнатия:

Челобитная Игнатия	"История"
Количьства же их 300 и множае, инии же глаголют пять сот (с. 111).	Их же число вящше трех сот и к четырем стом приближашеся, или до пятих сот, яко нецыи глаголаша, доходдаше (с. 174).

Автор "Истории о отцах и страдальцах соловецких", как видно из приведенных примеров, довольно точно следует тексту источни-

ка; свободное владение материалом позволяет ему располагать заимствованные эпизоды в соответствии с композицией своего произведения.

Сложнее обстоит дело с "Посланием сыну Максиму" дьякона Федора. Автор этого сочинения использовал факты, сообщенные в "Возвещении", которое само послужило источником "Истории". Семен Денисов, следуя собственному художественному замыслу, производил выборку нужных сведений и стилистическую обработку, поэтому в случае полного совпадения сведений "Возвещения" и "Послания сыну Максиму" установить непосредственный источник соответствующего фрагмента "Истории" не представляется возможным (случаи, когда факты, изложенные в "Возвещении" и опущенные дьяконом Федором при пересказе, нашли отражение в "Истории", были проанализированы выше). Например, в обоих произведениях имеется рассказ о явлении умирающему царю Алексею Михайловичу соловецких старцев, которые, по его словам, "пилами трут кости моя и всяким оружием раздробляют составы моя"[43]. Семен Денисов, сохраняя эпизод предсмертного явления царю, наполняет его другим содержанием: "Рекоша же, яко и чюдотворца соловецкая (т.е. Зосима и Савватий. - Е.Ю.) явишася самодержцу, молиста ослабити обители их" (с. 175). Этот пример весьма показателен для характера использования литературных источников автором "Истории о отцах и страдальцах".

Помимо известий, полученных протопопом Аввакумом из Москвы, дьякон Федор включил в свое послание и новые сведения, относящиеся к соловецким событиям; анализ данного пласта текста в сравнении с "Историей" позволяет утверждать, что Семен Денисов использовал в качестве источника и "Послание сыну Максиму", Из этого сочинения заимствуются сведения об архимандрите Никаноре.

---

[43] См.: Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С. 147 (л. 8); Материалы... Т. 6. С. 219-220.

Бывший архимандрит Саввино-Сторожевского монастыря в Звенигороде, Никанор был фигурой, хорошо известной в среде раннего старообрядчества[44]. В послании дьякон Федор называет его царским духовником ("Никонор преподобный архимандрит и многолетный старец, иже и отец бе ему, царю Алексею")[45]. Этот нигде более не находящий подтверждения факт сообщает и Семен Денисов: "Муж сий духовнаго разсуждения и духовник царев" (с. 161). Среди событий, предшествовавших "запору" монастыря, автор "Истории" упоминает вызов архимандрит Никанора царским указом в Москву после церковного собора 1666-1667 г., на котором Никанор принес раскаяние, но затем, вернувшись на Соловки, он испросил у братии прощение. Семен Денисов пишет: "Прииде от царя указ в киновию, Никанора зовущь к Москве. Но соловецтии отцы, яко же он не восхоте ехати, тако и сии посланному его не выдаша" (с. 163).

Факт вызова Никанора в Москву после 21 сентября 1667 г. по источникам не известен[46]. Вполне возможно, что Семен Денисов мог в какой-то мере опираться в данном случае на "Послание сыну Максиму", в котором дьякон Федор рассматривает события собора 1666-1667 г. и соловецкой осады в кругу аналогий из библейской и всемирной истории, в частности, проводит параллель между Со-

---

[44] Среди бумаг, отобранных у игумена Феоктиста, значилось послание протопопа Аввакума к Никанору в Соловецкий монастырь (Материалы... Т.1. С. 338, № 86).

[45] Материалы... Т. 6. С. 220. "Многолетность" Никанора Семен Денисов подчеркивал такой деталью: Мещеринов "призвати по веле архимандрита Никонора, иже от старости и трудов молитвопредстояния многолетных ногама ходити не можаше, но на малых саночках посланнии, везуще, привезоша" (с. 171).

[46] Известно, что Никанор дважды вызывался в Москву в первой половине 1666 г. (см.: Материалы... Т. 3. С. 43, 73).

ловками и обителью Саввы Освященного: "Един токмо правоверный архимандрит остася Сава Освященный во обители своей, яко же и у нас в Соловецком монастыре благочестивый архимандрит же Никонор с братиею, и к царю на совет нечестивых не прииде..."[47]. Можно предположить, что данный отрывок из "Послания сыну Максиму" дьякона Федора оказал влияние на повествование Семена Денисова, хотя не следует исключать и возможность использования устных источников.

Рассматриваемое сочинение дьякона Федора послужило для автора "Истории о отцах и страдальцах соловецких" также источником сведений о предательстве черница Феоктиста: "Того же монастыря чернец Феоктист некто перекинулся к Мещерскому Ивану в полк и указал тайное окно на стене, и ту пусти врагов обстоящих. И тако предал им святую ту обитель свой враг"[48]. Семен Денисов дополнил краткое сообщение пустозерского узника топографическими и фактическими подробностями, которые стали ему известны из устных источников.

Сравнительный анализ текстов "Истории", "Возвещения от сына духовнаго ко отцу духовному", челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу и "Послания сыну Максиму" дьякона Федора свидетельствует о том, что все три указанных памятника раннего старообрядчества послужили источниками для выговской повести о Соловецкой осаде, а также позволяет выявить характер использования Семеном Денисовым литературных источников. Если из челобитной Игнатия выговский автор выбирает все фрагменты, касающиеся соло-

---

[47] Материалы... Т. 6. С. 215.

[48] Там же. С. 94. Следует отметить, что, работая над "Виноградом Российским", Семен Денисов использовал"Послание сыну Максиму" при написании глав о самом дьяконе Федоре и о Спиридоне Потемкине (Сравн.: Материалы... Т. 6. С. 231-233; Денисов С. Виноград Российский. М., 1906. Л. 22, 38 об.-39).

вецких событий, и передает их почти дословно, то с двумя другими произведениями отношения "Истории" более сложны и в то же время более показательны в плане отражения в творчестве Семена Денисова особенностей выговской литературной школы.

Семен Денисов опускает все натуралистические подробности смерти царя, даже те, которые счел необходимым сохранить в своем послании дьякон Федор: "И по смерти его той же час гной злосмрадный изыде из него всеми чувствы, и затыкаше хлопчатою бумагою, и едва возмогоша погребсти его в землю"[49]. В "Истории" кончина царя описана с некоторым сожалением и в эпических тонах: "...государь царь оставляет венец своего царствия, оставляет и власть миродержания и смертию от сего жития (о, слез!) умирает" (с.177). Семен Денисов опускает прямую речь, например при описании явления царю Алексею Михайловичу соловецких старцев. Эти особенности использования источников обусловлены следованием автора принципам выговской литературной школы с ее ориентацией на возвышенную стилистику, исключение из повествования бытовых деталей.

В "Возвещении" московский корреспондент протопопа Аввакума точно называет даты болезни и смерти царя и взятия монастыря и как возмездие царю за надругательство над православной обителью рассматривает лишь то, что Алексей Михайлович внезапно заболел после падения Соловков. Дьякон Федор, также использовавший "Возвещение", более склонен считать расплатой саму смерть царя, поэтому он пишет: "Но в то время самыя болезни его взят бысть монастырь и разорен"[50]. Семен Денисов идет еще дальше: чтобы подчеркнуть, что смерть царя Алексея Михайловича не что иное, как божия кара за расправу над соловецкими иноками, выговский автор относит падение монастыря и кончину царя к одному дню - 29 янва-

---

49 Материалы... Т. 6. С. 220.

50 Там же. С. 220.

ря 1676 г., отражая последовательность событий лишь во времени суток: монастырь был взят в I-й час дня, в 8-й час наступила смерть царя. Что касается сюжета о кончине царя (в отличие, скажем, от описания мучений соловецких старцев), то причину некоторого переосмысления источников следует видеть в изменившемся к первой четверти XVIII в. отношении старообрядчества, в частности выговского, к царской власти[51], что требовало переработки ранних старообрядческих источников.

В "Возвещении", принадлежащем перу очевидца, ничего не сообщается о роли патриарха Иоакима в событиях 23-29 января 1676 г., главным действующим лицом выступает царь Алексей Михайлович, относительно дальнейшей судьбы Соловков говорится лишь то, что вопреки устному распоряжению нового царя патриарх Иоаким приказал оставшихся соловлян приводить в новую веру. Дьякон Федор дополняет свой источник более развернутой характеристикой главы церковной иерархии: "Патриарх же Яким, отступник отеческаго благочестия и паршивый пастырь, не восхоте тому быти и приказал по-новому вся творити, стыда ради своего..."[52].

Семен Денисов подчеркивает, что именно патриарх Иоаким, не разрешивший послать гонца с прощением соловецким старцам, повинен как в разорении монастыря, так и в смерти царя: "Виде тогда государь своего пастыря, не дающа целителного пластыря, но здравию его содевающа спону, от нея же утлачется путь к смертному гробу" (с. 173). Семен Денисов частично снимает с царя вину за взятие обители, поскольку именно Алексей Михайлович своей болей "милость показа к соловецким отцем": "Ниже патриарха, ниже

[51] Новые исторические условия существования старообрядчества, задачи сохранения общежительства ставили выговцев перед необходимостью более лояльного отношения к царской власти.

[52] Материалы... Т. 6. С. 221.

ины от духовных вопросив, но своею властию, своим произволением восхоте милость излияти ко огорченным нуждником" (с. 176). Своеобразие позиции выговского писателя, далекой не только от исторической правды, но и от использованных источников, наиболее очевидно при сравнении "Истории" с челобитной Игнатия Соловецкого, который писал о царе Алексее Михайловиче: "Царь же... люто и яро на нас, бедных, возъярися и, аки люты зверь, неукротимо возлютися... И сие суровое и жестокое дело гневно начинает и яряся совершает, и своему царству вечное безчестие и укор сим делом сотворяет, паче же и от жития сего посекаемь бывает безвремянно" (с. 108).

Большинство рассмотренных выше сочинений посвящено главным образом отдельным событиям или персонажам Соловецкой осады и представляют собой памятники делового, эпистолярного или публицистического жанра, которые создавались либо непосредственно в разгар событий, либо вскоре после них. Семен Денисов создает литературное произведение на сравнительно большом временном удалении, причем старается дать полное описание всей истории осады, а не отдельных ее моментов. Во вступлении к "Истории" выговский писатель называет свой литературный труд "трудом любоснискания", "трудом собрания" (с. 155). Справедливость этого замечания подтверждается анализом источников повести. Из тех немногочисленных памятников, которые существовали к XVIII в., Семен Денисов извлек почти все вошедшие в них конкретные исторические сведения. Он не воспользовался лишь несколькими сочинениями (к тому же у нас нет оснований утверждать, что все они были ему известны): "Повестью Ипатия, инока соловецкого"[53] и "Чудом Зосимы и Савватия"[54], опи-

---

[53] Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 177. Эта повесть, описывающая чудо, происшедшее 20 июня 1667 г., действительно, как и указывает ее автор, была создана вскоре после

См. продолж. сн.

сывающими чудеса, происходившие в начальный период осады (эти сюжеты могли не вполне соответствовать художественному замыслу произведения)[55], а также небольшим произведением о бывшем соловецком слуге Кондратии, излагавшим его прения с никонианскими властями в Москве и собственно к истории осады не относящимся[56].

Продолж. сн. 53

видения ("сия видех и написах чтущим на ползу и спасение" - БАН, Друж. 178 (216), л. 126 об.). Это находит подтверждение в документальных свидетельствах. Дьячок Семен Иванов сын Калашников, высланный из Соловецкого монастыря 9 декабря 1668 г., в расспросных речах перед воеводой И.Волоховым показал, что в число "воров заводчиков" входит "чернец Ипатей, тот сказывает: видение во снах видит, и иные такие же воры прикладны к ним и сказывают, что во снах видения видят, и такую душепагубную прелесть сказывают и складывают и пишут на столбцах и на тетратех и простым людем на соборе чтут, а збирают собор для того нарочно и тем их соблажняют и прелщают в свою душепагубную прелесть" (ЦГАДА, ф. 210, оп.13, № 375, л. 84). Примечательно, что высланные 18 июня 1669 г. из Соловецкого монастыря старцы и мирские люди, а также ссыльные греки среди "к мятежу пущих заводчиков" называли и "Ипата чюдесника" (ЦГАДА, ф. 125, оп. 1, 1669 г., № 5, л. 18).

54 Изд.: Ромодановская Е.К. Сочинение современника о начале Соловецкого восстания // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 194-199.

55 Эти чудеса, чрезвычайно характерные именно для начального периода осады, описаны в произведениях, тогда же созданных. Включение их в общую историю осады, когда уже был известен ее печальный конец, требовало бы объяснений, почему эти чудеса по сути дела не сбылись.

56 Это произведение известно в двух списках: ГБЛ, ф. 247, № 518, л. 55 об.-56 (начало XVIII в., скоропись Андрея Денисова); БАН, Тек. пост. 411, л. 51 об.-52 (60-е гг. XVIII в.).

Те немногие сведения, которые Семену Денисову удалось извлечь из письменных памятников, касаются лишь отдельных эпизодов осады (смерть царя, казнь соловецких старцев, некоторые персонажи) и не могли составить основу повествования. Они позволяли лишь дополнить ту общую картину, которая сложилась у выговского писателя на основании изучения устных источников, поэтому в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" отразилось главным образом то, что "достоверных усты... изъобразися" (с. 175); именно эта сторона произведения - фиксация свидетельств и воспоминаний участников и очевидцев, преданий и легенд об осаде Соловецкого монастыря, широко бытовавших на Севере России, - представляет наибольшую ценность. Данный аспект изучения сочинения Семена Денисова может составить предмет самостоятельной работы.

Е.В.Жигулин

МОСКОВСКО -РОСТОВСКИЙ ТЕАТРАЛЬНЫЙ КРУГ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРИЯ

Театр св.Димитрия Ростовского - замечательное явление украинской и российской культуры конца ХУII - начала ХУIII вв.Вне зависимости от проблемы авторства пьес ростовской школы,в истории российского театра ростовские спектакли останутся театром св.Димитрия.Не рассматривая в данной статье формирование театральных интересов и театральный круг св.Димитрия на Украине,поставим проблему определения московско - ростовского театрального круга митрополита.

Св.Димитрий приехал в Москву в феврале 1701г.и до отъезда в Ростов пробыл в столице больше года.Вслед за Святителем,в конце апреля в Москву прибыли шесть учителей Киево-Могилянской Академии,вызванные в Славяно-Греко-Латинскую Академию,и 7 июля 1701г.Петр указал "завесть в Академии учения латинские".Во время пребывания св.Димитрия в Москве Академия два раза устраивала спектакли.Первый раз "при запустных пированиях"перед рождественским постом,может быть 12 ноября на преп.Нила Постника,играли пьесу "Ужасная измена сластолюбивого жития с прискорбным и нищетным".Второй раз 4 февраля 1702г.,в честь победы над шведами при Эрестфере,в Кремле в Грановитой палате был спектакль "Страшное изображение второго пришествия Господня на Землю".

Авторы пьес неизвестны,исследователи предполагают авторство кого - то из украинцев - учителей Академии.Неоднократно отмечалось,что "Ужасная измена"тематически отличается от последующих академических спектаклей.Панегирический,политически-злободневный репертуар Академии начинается со "Страшного изображения".Напротив,"Ужасная измена" - политически-нейтральный спектакль,целиком ориентированный на христианские

ценности, что тематически сближает его со спектаклями ростовской школы.

Сходство хоров "О прелестна мира, лютейшаго звера" в "Ужасной измене" и "Рождественской драме" Димитрия Ростовского отметил П.О.Морозов, объяснив это результатом общей школы обоих авторов.[1] В.И.Резанов указал на сходство образов и ряд общих мест в монологах Пиролюбца в "Ужасной измене" и Ирода в "Рождественской драме".[2]

Рукопись "Ужасной измены", изданная И.А.Шляпкиным в 1882 г. больше никем из специалистов не изучалась, считаясь утраченной при передаче библиотеки Флорищевой пустыни Владимирскому музею. В.И.Резанов в 1928г. специально поехал во Владимир и в поисках рукописи "несколько часов потратили мы с заведующим музеем и его помощником, разыскивая просто по полкам, пересмотрев все рукописи Флорищева монастыря - но рукописи с текстом пьесы найти не посчастливилось".[3]

В настоящее время, благодаря С.П.Гордееву, рукопись "Ужасной измены" вновь доступна исследователям в отделе рукописей и редких книг Владимиро - Суздальского музея-заповедника, № В-5717 /Кр 9/. Предваряя новую публикацию "Ужасной измены", будем при цитировании использовать текст рукописи, выделяя разрядкой существенные ошибки изданий.

Сопоставим общие места "Ужасной измены"[4] /в дальнейшем - УИ /. и пьес круга Димитрия Ростовского: "Рождественской драмы"[5] /в дальнейшем -РД /, "Успенской драмы"[6] /в дальнейшем - УД/ и "Венца Димитрию"[7] /в дальнейшем ВД /.

Сходны хоры:

УИ, хор /л.8, с.65/

О прелестна мира, Лютейшаго звера
Ныне тя ласкает, Утро пожерает
Ныне дает злато, Утро ввержет в блато

Строит днесь в порфиру,Утро в посмех миру
Тешит днесь утробу,Утро предаст гробу
Ходит ныне в хладе,Утро втопит в аде
Бежи сего света,Лукава навета
Лестне искушает,Горце погубляет.

РД,пение /с.265/

О прелеснаго мира! Лютейшаго зверя
Ныне венчает,а утро пожирает;
Даръствует ныне злато,Утро мещет в блато;
Садит на престоле,Потом в сниском доле.
О лукавствиа мира!Лукавства не мало;
В пресладчайшом меду смертно имать жало;
Где сахаром лесныя слова посыпает,
Пелунную горесть там утавает.

УИ,хор /л.Iоб.,с.55/

Блажен,иже злато Попра аки блато

РД,Царь I /с.249/

Прийми убо малую от мене часть злата,
Прийми,дражайший злата,злато от мя,блата!

Сходны восхваления:

УИ,Лазарь /л.I2об.,с.72/

Благодарю тя,боже,творче неба,
Творче звезд,планет и светлаго Феба,
Яко десница твоя удивися
На мне и милость велия явися.

РД,Валаам /с.239/

Создатель всех звезд,луны и светлаго Феба,
Строитель всемошнейший пространного неба.

Иже прежде денница из отца родися,

В часе зде рожден,сею звездою явися.

Сходны плачи:

УИ,Церковь православная /л.20об.,с.82/

Не тако Рахиль прегорце рыдаше,

Егда ей сыны Ирод избиваше,

Гордый мучитель,яко аз ридаю,

Як сердцем болю...

УД,Отрок I /л.I5,с.I97/

Иногда Рахиль слезами рыдаше,

Егда любезных чад сы не видяше:

Мы же тя,егда Матерь не выдаем,

Нине рыдаем!

УИ,Иов /л.5,с.6I/

Кто ми даст слезы,кто ми даст потоки,

Точащийся з сердечной о п о к и,

Яко да плачу прелщенаго мира

От сластолюбства лютейшаго звера.

УД,Отрок I /л.I5,с.I97/

Кто ми даст слезы? Кто ми даст потоки,

Точашиися сердечной опоки?

Плачите,очи,плачи и все тело,

Плачите зело!

РД, Плач...подобием Рахили /с.260/

О сердце,сердце,твердейши опоки!

Что удержиши слезныя потоки?

Что,от жалости,аки воск не таеш,

Слез не истощаеш!

ВД, Усердие христианства /с.59/

Кто ми даст слезы,кто ми даст потоки,
Точащиися в сердечной опоки
Ах,кто даст,кто даст?

Сходны сцены увеселений в доме Пиролюбца и во дворце Ирода:

УИ,Пиролюбец /л.4об.,с.60/

Парнасса нимфы,в гусли ударяйте,
Веселой мысли мне з други подайте.

УИ,Пиролюбец /л.I4об.,с.74/

Друзи любезни!Пира помозете,
Музи Парнассу!В гусли ударете.

РД,пение /с.24I/

Апполлио!Музы!Семо воспешете,
Сладкиа песни с нами воскликнете!

Сходны образы золотых часов и колеса Фортуны:

УИ,пение /л.5,с.6I/

Златие часы,златчи и лета
Подаждь от вышних благу сыну света.

УИ,пение /л.4об.,с.60/

Фартуна в дом твой колом да точится правым.

РД,пение /с.242/

Ио!Ио!Восклицайте,Ирода увеселяйте!
Воскликнете сладки гласы,златы бо имат часы.
А Ионе,бий у струны!Направо коло Фортуны,
Направо точится пилно и будет так неомылно.

Сходно прерываются пиры Пиролюбца и Ирода:

УИ,Пиролюбец /л.5,с.6I/

Доволно ликов,сном очи смежает,
Морфеушь к сладку покою взывает.

УИ,Пиролюбец /л.8,с.65/

Доволно ликов,еже бысть смущенно,
Сердце доволно лики утешенно.

РД,Ирод /с.262/

Доволно ликов!Певцы!Ныне престанете.
Вельможи и вы,вои!В свояси идете.
Хощу мало уснути,седящи на фроне,
На пресладком почити Морфеуша лоне.

УИ,Друг I /л.7,с.64/

Доволно брашна,доволно напою,
Изволь,владыко,главу склонить к упокою.

РД,Ирод /с.262/

Да мало утешимся по сщастливом бою,
Потом будет склонитися время к упокою.

УИ,Пиролюбец /л.8,с.65/

Иду в упокой,сложу сонно бремя,
Да встану на пир во обычно время.

РД,Ирод /с.245/

Мы же на мало время в свояси отъидем,
Таже в время обычно паки семо придем.

Сходны стенания и проклятия в аду Пиролюбца и Ирода:

УИ,Пиролюбец /л.18об.,с.79/

Горе,ах,горе зде мучиму ввеки,
Окаянному между человеки,
В огненной пещи раздежень до зела,
Сердцем растаю,поминая дела

РД,Ирод /с.269/

Горе!Горе!Ах!Горе!Нестерпимой муки!
В гортань достахся ада,не точию в руки!

Горе! Палит мя пламень, палит мое тело,
Из утробы дышущу, - горе! - Палит зело.

УИ, Пиролюбец /л.20, с.82/

Проклятый день той проклята година,
В ню же слышася: матерь роди сына.
Проклята Прелесть, сластми мя прельстиша,
В геенскихмуках теми затворивша,
Проклята вечность, в ней же пребываю,
Прокляты и огнь, им же ввек палаю,
Проклят со мною сластем послуживый,
Покаянием оный не отмивый,
Яко со мною зде вечне пребудет,
Донели Богом Бог Небесный будет.

РД, Ирод /с.269/

Проклят родитель, мати проклята ми буди!
Почто мене родили, почто между люди?
Проклят полъдень буду, буди час проклятый,
Вонже рожден есмь, иже муками объятый!
Все дни, часы, минуты, прокляты все годы!
Яже изъжих суетно, проклятый во вся роды!
Проклята гордость! та мя во век погубила.
Та мя противу бога брань творить учила.
Прокляты и вельможи за своя советы,
Наустившия мя бить невинные дети!
Прокляты и все вои, что не пощадеша!
Почто число толико беззлобных избиша!
Паче всех аз есмь проклят, ту терпящи муку.
Проклят сам себе давый в Люцыпера руку.

Любимая триада св.Димитрия "память,разум,воля" многократно встречается в его произведениях:"силы же души человеческия суть:память, разум,воля:памятью подобится Богу Отцу,разумом Богу Сыну,волею Богу Духу Святому"[8].

УИ,Отмщение /л.I8,с.79/

Жалости ради яко сотворенный
Человек,божиим образом почтенный.
Разум и память,волю же имущий
И теми Троице сообразный сущий.
В толикую честь бывый устроенным
Прилепляется скотом несмысленным

УД,Грешник /л.I8,с.203/

Ты же,Совести,молчи:аз сам разум мею,
Память,разум,волю:теми мя в сем часе радею.

УД,Гнев /л.I8об.,с.204/

Доселе имел еси разум,память,волю,
Могущ каятся:в вечну днес иди неволю!

РД,Натура Людская /с.220/

Натура людска,в образ Бога есмь созданна:
Разум,память и воля суть мне дарованна ...
Тым ся ми разум,память,воля упражняет,
Вести же ни от кого отменныя чает.

Повторяется выражение "в род и род":

УИ,Ангелы /л.I3,с.72/

Блажени,яже избра и прият их господь,
И память их в род и род.

РД,пение /с.242/

Да веселится велегласный Ирод,
Да торжествует отселе в род и род!

РД,Плач...подобием Рахили /с.26I/

Буду рыдати на злаго Ирода

В роды от рода.

Финал "Ужасной измены" призывает зрителей соблюдать предстоящий рождественский пост:

УИ,Церковь православная /л.2I,с.83/

...пост - врачество драго,
Пост - живот души,пост - пагуба злаго
Яда житейских сластей.Пост - отрада
Телом тяжалым,пост - ключь люта ада.

Значение поста разъясняется в ряде проповедей св.Димитрия,причем прозаическая речь зачастую имеет поэтический ритм:

Не соблюдать постов - то не грех;
день и нощь пиянствовати - то людскость,
пребывати в гулянии - то дружба;
а что по смерти о душе сказуют,
куды ей идти? - баснь то.[9]

Сцена спора Души и Тела Пиролюбца в явлении I0 "Ужасной измены" перекликается с драматически выстроенным фрагментом "Поучения в неделю Страшного суда"св.Димитрия:

"Речет душа к телу:

Проклято ты,окаянное тело,
яко любострастием твоим греховным прелстило мя еси,
и в беззакония лютая ввело мя еси.

Речет тело к душе:

Проклята ты,окаянная душе моя,
яко ты зле управляла мя еси,
и разумом твоим,от Бога тебе данным,аки браздами и уздой
от злых дел не воздержала мя еси;

и аще когда возжелах коего греха,
ты соизволила и содействовала еси,
и купно прогневахом создателя нашего Бога.

Паки речет душа к телу своему:

Проклято ты,окаянное тело,
яко объядением и пианством
на всяк день отягощалося еси,
и мене в бездну адскую погрузило еси.

Паки отвещает тело:

Проклята и ты,душе моя окаянная,
ибо с единаго и тогожде блюда со мною ела еси,
с единой и тояжде чаши со мной пила еси,
мене же и себе воздержанию не поучила еси.

Речет и еще душа:

Горе тебе,окаянное тело мое,
яко озлобляло еси ближнего,грабило,
похищало чуждая,крало и убивало.

Тело же противу глаголет:

Горе тебе,окаянная душе моя,
яко во всем том ты споспешествовала ми еси,
ты на гнев и ярость подвизала мя еси,
да озлобляю,бию и убиваю ближняго,
ты на лакомство и любоимение возставляла мя еси,
да граблю и похищаю чуждая,
ты во всем способствовала ми еси,
во всем наставник и друг была ми еси,
и ничтоже без тебя творих,еже творих."[10]

Приведенное сопоставление показывает,что пьеса анонимного автора"Ужасная измена"принадлежит кругу крупнейшего деятеля российского театра

начала ХУIII в. св.Димитрия Ростовского.

Новые данные о ростовской школе и проблема авторства "Венца Димитрию"

Исследователи ХУIII - XIX вв.среди пьес св.Димитрия называли "Димитриевскую драму",пока обнаруженный текст "Венца Димитрию" не заставил в этом усомниться.В названии и в эпилоге пьесы говорится о коллекнивном участии в "плетении" "Венца" "питомцов грамматики учащихся младенцев":

Наипаче,о владыко,от твоей святыни
Молим,да простиши нас своей благостыни,
Зем бо,яко лучши венцы соплетаешь,
Жития святых пишущ,всех святых венчаеш. /с.91/

Исследователи справедливо предположили активное участие в создании пьесы кого-то из ростовского театрального круга митрополита,в первую очередь учителей ростовской школы.

Первое упоминание о школе содержится в указе Петра от 28 мая 1702 г: "Наше,Великого Государя,жалованье учителем греческого да латинского языков по тридцати рублев,человеку русскому пять рублев..."[11].В 1702г., а может быть и позже,жалование платилось не более чем троим учителям.

В 1863 г. Ф.Я.Никольский в статье "Ростовское училище при св.Димитрии митрополите" цитировал "Сборник ученических упражнений",где называются по фамилиям два учителя,преподававших в 1704 г.- Евфимий Морогин и Иоанн Мальцевич [12],и упоминается о приветствии в стихах "господину Алексию" 17 марта 1704 г.:"Сделай от нас школьное на день отъять бремя"[13].

П.Н.Берков предположил,что из двух известных учителей автором "Вен-

ца Димитрию" мог быть Евфимий Морогин,авторство же Иоанна Мальцевича было отвергнуто из-за наличия в связанных с ним записях характерных украинизмов,отсутствующих в пьесе [14].

В Приходно - расходной книге ростовского Архиерейского дома за 1702 г.упоминаются еще двое неизвестных прежде учителей ростовской школы - Алексей Димитриев и Иван Филипов:

- 25 июля 1702 г. "поехал из Ростова в Ярославль греческой школ учител Алексей Димитриев" [15],скорее всего,тот самый "господин Алексий",что мог освободить учеников от занятий;
- 31 августа 1702 г."домовой сын боярской Алексей Бобров ездил к Москве с учителем Иваном Филиповым для домоваго дела...куплено в школы для учения младых отроков пять книг граматик греческих" [16],так что занятия греческим языком начались не ранее 1 сентября;
- в росписи "денежного жалованья домовых всяких чинов людем по окладам" учителей нет,так как они получали плату по особому указу,а Евфимий Морогин в 1702 г. значится не учителем,а "подяком...Ефиму Морогину три рубля",и расписка:"Я Евфим денги взял и росписался" [17].

Учителя Алексей Димитриев и Иван Филипов должны были принимать участие в постановке "Рождественской драмы" 27 декабря 1702 г. Первое упоминание о ростовском театре содержится в письме стольника В.Р.Воейкова,16 ноября 1702 г.жаловавшегося в Монастырский приказ,что "Димитрий митрополит из домовой казны материи и всякие локотные товары бывших архиереев на комедии и на всякие расходы держит",на что из Москвы ответили 9 декабря:"ни на что не держать" [18].

Несмотря на скупость властей постановка "Комедии на Рождество Христово" продолжалась,о чем свидетельствует Приходно - расходная книга ростовского Архиерейского дома за 1702 г.:

- 21 декабря "куплено у ростовца посацкого человека Василя Зверинцова

к диологу проволоки железной четыре фунта" [19];

- запись 29 ноября "шапок муцких кормовым робятам тритцать дано два рубли десят денег" [20] позволяет считать участвовавшими в спектакле не менее 30 учеников, хотя есть и меньшая цифра в записи 9 декабря "домовые сороковые Федор Тиханов с товарыщы делали на школьных учеников пятнатцат шуб бараньих" [21].

Кроме учеников и учителей, в делах школы и постановках спектаклей могли принимать участие дети боярские, как Алексей Бобров, подьяки, как Евфимий Морогин, и певчие Архиерейского дома.

Таким образом, не следует пока связывать с именем одного Евфимия Морогина создание "Венца Димитрию", а считать пьесу принадлежащей ростовскому театральному кругу св.Димитрия, в составе которого были учителя Алексей Димитриев, Иван Филипов, Евфимий Морогин, Иоанн Мальцевич и старшие ученики школы.

Дальнейшее исследование московско - ростовского и выявление украинского театрального круга и театральных связей св.Димитрия, театроведческая реконструкция спектаклей, изучение влияния театра Святителя на процесс развития российского театра от ХУIII в. до современных постановок "Рождественской драмы" позволит выявить масштаб и своеобразие театра св.Димитрия Ростовского.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Морозов П.О. История русского театра до половины ХУIII в. СПб.1889, с.300 -301

[2] Резанов В.И. Из истории русской драмы.Школьные действа ХУII-ХУIII в. и театр иезуитов. М.,1910,с.283

[3] Резанов В.И. Драма українська.Вып.6,Киев,1929,с.26

4 Текст цитируется по изданию:Ранняя русская драматургия / ХУII - первая половина ХУIII в./.Пьесы школьных театров Москвы.,М.,I974,с.5I-83,сверенному с рукописью Владимиро - Суздальского музея - заповедника,отдел рукописей и редких книг,№ В -57I7 /Кр-9/. См.:Ужасная измена сластолюбивого жития с прискорбным и нищетным.С предисловием И.А.Шляпкина.СПб.,I882; Георгиевский В. Флорищева пустынь.Вязники, I896,с.247, №I22 Описания рукописей; Рогов А.И. Сведения о небольших собраниях славяно - русских рукописей в СССР.М.,I962,с.I78

5 Ранняя русская драматургия / ХУII-ХУIII в./.Русская драматургия последней четверти ХУII и начала ХУIII в. М.,I972,с.220-274

6 Там же,с.I72 -2I9. Текст издания сверен с рукописью ЦГАДА,ф.38I, № I236.См.: Калугин В.В. Автограф "Успенской драмы" Димитрия Ростовского.-Памятники культуры.Новые открытия.I985.,М.,I987,с.99-I0I

7 Ранняя русская драматургия /ХУII - первая половина ХУIII в./.Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины ХУIII в.,М.,I975 с.49-92

8 Димитрий Ростовский Сочинения.т.4,М.,I842,с.25

9 Там же, т.3,с.465

I0 Там же, т.2,с.I3-I4

II Ярославские Епархиальные Ведомости,I890,№23,часть неофициальная, с.362

I2 Там же ,I863,№ 24-45,часть неофициальная,с.23I-708; Там же,I883, №44-46,часть неофициальная,с.347-363

I3 Там же,I863,№33,часть неофициальная,с.325

I4 Берков П.Н. Школьная драма "Венец Димитрию".-ТОДРЛ,т.ХУI,М.-Л., I960,с.324

15 ЦГАДА ,ф.327.Монастырский приказ,оп.3,кн.19,л.41

16 Там же,л.46 об.

17 Там же,л.68

18 Ярославские Епархиальные Ведомости,1890,№23,часть неофициальная, с.359

19 ЦГАДА ,ф.327.Монастырский приказ,оп.3,кн.19,л.62 об.

20 Там же,л.57 об.

21 Там же,л.60

М.П.Одесский

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СЕМАНТИКА ПАНЕГИРИЧЕСКИХ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ В ТЕАТРЕ ЭПОХИ ПЕТРА I

Понятие "театр эпохи Петра Великого" охватывает три театральные системы, различные по своему происхождению и художественным особенностям (театры иностранный, школьный, придворный). Эти системы составляют единое целое постольку, поскольку существуют некоторые общие для них черты. Восхваление церковного или светского деятеля "через имя" как раз и принадлежит к такому общему фонду.

Что же следует понимать под восхвалением "через имя"? Согласно руководствам по риторике, материал для панегирических топосов мог быть почерпнут или в обстоятельствах, предшествовавших прославляемым деяниям (род, отчизна, воспитание и т.д.), или в самих этих деяниях, или в их благих последствиях /2, 133-134/. Восхваление "через имя" относится к первой группе и основывается на убежденности в том, что уже в имени героя панегирика таинственно заложены его будущие подвиги. Существует этот прием не сам по себе, а в трех, по крайней мере, конкретных формах ("через соименников", "через этимологию", "через герб"). Для простоты изложения одна из форм - форма "через соименников", основной объект предложенного анализа - до обращения к остальным формам отождествляется с панегириком "через имя" вообще.

Наиболее широко восхваление "через имя" применяется в панегирических драмах славяно-греко-латинской академии. В программах пьес "Царство мира" (1702) и "Торжество мира православного" (1703) первые победы русских армий в Северной войне прославляются при помощи своего рода "замещения" - через описание апостольских под-

вигов св.Петра, царева соименника и "ангела" (именины Петра Алексеевича - день св.Петра и Павла). Характерна эволюция роли апостола в названных пьесах. В "Царстве мира", по словам В.В.Кусова, "создатель школьной пьесы стремится к предельному абстрагированию действия, утверждая моральную победу апостола Петра над своими врагами. Именно в этом утверждении моральной победы тезоименитого царю апостола и заключается панегирический смысл пьесы" /39, 493/. Наоборот, в ""Торжестве мира православного" прославление царя в образе тезоименитого ему апостола уже представляется автору пьесы недостаточным. Автор стремится подчеркнуть в первую очередь значение воинского подвига Петра I. В связи с этим в Ш действии на смену христианскому герою, апостолу Петру, - герою первых двух актов, подвиг которого завершается торжеством Благочестия и разорением идолов, - приходит российский Марс" /там же,494/. Отсюда то особое значение, которое получило почти воинское одоление св.Петром Симона-волхва (в первой драме - шестое явление третьего действия, во второй - шестое явление второго). Впоследствии как раз этот эпизод намеревался использовать М.В.Ломоносов в качестве "прилога", аллегорической параллели к взятию Азова в своем проекте мемориала Петру Великому /21,194/, замысле, вообще во многом уходящем корнями в искусство и культуру петровской эпохи.

В более поздней панегирической драме "Образ победоносн." (I728), которая вышла из-под пера преподавателя пиитики и риторики Исаакия Хмарного и посвящалась восшествию на престол Петра П, внука и тезки реформатора, фигура ап.Петра снова приобрела актуальность. Вместе с ап.Андреем, также, кстати, особо почитаемым при Петре Великом, - царь в I699 г. учредил именно в его честь первый российский орден - ап.Петр утешает Россию, оплаки-

...щую "отъятие" Петра I, обещая ей скорое восполнение утраты в Петре II /39,355-360/. К присутствию св.Петра и Павла сводится панегирический элемент и в пьесе "Милость Божия" Сильвестра Ляскоронского, разыгранной в Киевской академии в 1729 г. /34,64/.

Таково положение дел в панегирической драме, но аналогичными соображениями диктовался порой выбор главного героя и в таком жанре школьного театра, как инсценировка жития. Уже для неизвестного автора "Алексея человека Божьего", киевской школьной постановки 1673 г., святой - "ангел" царя московского, как раз в это время всеми силами стремившегося к закреплению за Русью Киева /25,96/. В 1704 г. на сцене ростовского школьного театра исполняется пьеса "Венец Димитрию". Первоначально ее приписывали самому основателю семинарии, одному из одареннейших сочинителей своего времени - Димитрию Ростовскому /52, приложение, 70/, но затем ученые пришли к заключению, что драма написана по случаю именин этого иерарха преподавателем Евфимием Морогиным /6/, /38, 606/. Св. Димитрий Солунский - не только тезка и патрон Димитрия Туптало: образ действия второго восхваляется через сопоставление с образом действия первого, более того, со стороны второго не исключено и сознательное подражание. "По своей идейной направленности "Венец Димитрию" - антипетровская пьеса. На вопрос: "Лучше ли бояться царя земного или небесного?", который задает главный герой, - всем содержанием пьесы дан недвусмысленный ответ в пользу церкви. В образе Димитрия Солунского идеализирован Димитрий Ростовский, который критически относился к петровским реформам и даже иногда выступал в проповедях против отдельных действий царя" /там же, 607/.

Похвала "через имя" характеризует не только школьный, но и придворный театр. По наблюдению С.С.Игнатова, репертуар труппы

царевны Натальи состоит из "двух групп, - пьес духовного содержания и пьес, переделанных из романов" /12,36/. Но опрометчиво было бы считать первые как бы уступкой традиции, а вторые - свидетельством новых веяний. Жития св.Екатерины, св.Евдокии, ап.Андрея, св.Хрисанфа и св.Дарии, относящиеся к первой группе, имеют вполне прозрачное светское назначение. Мученица Екатерина - одновременно "ангел" второй жены Петра[x] и Екатерины Ивановны, племянницы Натальи Алексеевны /53, XXI-XXII/, также, к слову, интересовавшейся театром. Оригинальное объяснение находит и выбор в качестве героини св.Евдокии: желание царевны оправдать свое поведение в отношении Евдокии Лопухиной, первой жены царя /там же, XXIII/[xx]. Апостол Андрей, как выше упоминалось, наряду с апостолами Петром и Павлом, Александром Невским, св.Екатериной принадлежит к числу популярнейших образов эпохи Петра Великого. Наконец, в связи с житием Хрисанфа и Дарии любопытно само настойчивое стремление И.А.Шляпкина, издавшего и прокомментировавшего этот репертуар, найти людей, чьи имена объяснили бы интерес к названным святым: в данном случае подходящей кандидатурой может считаться Дарья Михайловна Арсеньева, жена Меншикова, знакомая и Екатерины Алексеевны, и Натальи /53,XXII-XXIII/.

---

[x] Еще в 1703-1704 гг. в киевской академии исполнялась написанная на польском языке преподавателем риторики Иларионом Ярошевицким пьеса о св.Екатерине, которую В.А.Розов считал панегириком набиравшей власть Екатерине Скавронской /41,75/, /40,212/. Основывался его вывод, в частности, на некоторых деталях жития, не имеющих аналога в других вариантах этого распространенного сюжета, но вполне объяснимых из биографии фаворитки. Правда, А.В.Стороженко уже при первом сообщении В.А.Розова подверг сомнению высказанное им предположение /41,75/.

[xx] В последнем издании пьес XVII-XVIII вв. высказывалась догадка о том, что сохранившаяся программа "действа о святой мученице Екатерине", которую издал еще Н.С.Тихонравов /48б/, относится как раз к этой драме /38,634/.

Здесь поражает воздействие художественной логики панегирика "через имя" на метод исследователя: и авторы пьес-житий, и литературовед убеждены в неслучайности интереса именно к данным святым, они как бы отталкиваются от сходной аксиоматики, и результатом подобного совпадения оказываются наблюдения, изящные и весьма вероятные. То же вполне оправданное умозаключение позволяет отнести "Действо о страдании святыя мученицы Праскевии" к репертуару театра вдовы Ивана У Прасковьи Федоровны. "Основанием для этой гипотезы может служить сам выбор произведения. В пьесах петровского времени имя главного героя часто намекало на реальное лицо, восхвалению которого было посвящено произведение... Этот принцип мог иметь определенное влияние на выбор пьесы и в данном случае, поскольку Прасковьей звали как саму царицу, так и одну из ее дочерей... Приверженность к церковной обрядности (Прасковьи Федоровны - М.О.), естественно, была связана с тяготением к религиозной, и в частности, к житийной литературе. В этом отношении "Действо..." как нельзя больше отвечало вкусам царицы: оно написано на религиозный сюжет и в то же время целиком усваивает черты новой петровской литературы... Примечательно, что царица Прасковья поддерживала тесные отношения с Димитрием Ростовским (автором Четьих-Миней, откуда позаимствован сюжет - М.О.), состояла с ним в переписке..." /38, 640-641/.

Если в духовных пьесах театра Натальи Алексеевны поражает светская ориентированность, то в "Комедии Петра Златых Ключей", принадлежащей группе инсценированных романов, обращает на себя внимание использование все того же, казалось бы, церковного по сути панегирика "через имя". Уже И.А.Шляпкин отметил связь имени главного героя с "именем преобразователя России" /53,ХХУШ/, а раз-

вил его аргументацию – по поводу другого, но одноименного произведения – Г.П.Георгиевский. "Титул Златых Ключей открыл ему (князю Петру – М.О.) путь к чести, славе и исполнению заветных влечений сердца. Преобразователь России носил имя святого апостола Петра, которому даны ключи царства небесного и который поэтому нередко называется небесным ключарем" /II,200/. "И император Петр, по представлению своих современников, тоже владел ключами, но только символическими, которыми он открыл себе и России путь к славе, победам и благочестию" /там же, 201/. Исследователем приводятся соответствующие выражения Стефана Яворского, местоблюстителя патриаршего престола, поэта, проповедника. "Ныне же радуйся и веселися, Россия, егда благоизволил Бог ключом Петровым отверзти тебе врата на видение света" /там же, 202/. "Досели была еси она (Россия – М.О.) в затмении, донележе ключа Петрова не имела еси. Ныне тем ключом имаши отверстый четыречисленный путь. Нагружай корабли различными товарами и шествуй благополучно..." /там же, 203/. Г.П.Георгиевский напоминает также пролог драмы Госпитального театра "Слава Российская" (1724): "Не его ли монаршеским, паче же отеческим о вас тщанием петроподобный ключ всякой мудрости искусств и наук вам дадеся, разум отверзеся" /39,258/.

Количество примеров может быть легко умножено, особенно за счет панегирической литературы, посвященной взятию в 1702 г. Нотебурга и переименованию его в Шлиссельбург: Ключгород. В финальном явлении панегирической пьесы "Ревность православия" (1704) "от небес внезапу явльшаяся Благодать дает России венец единою рукою, другою же ключи вручает" /там же, 214/, в чем совершенно справедливо видят намек на упомянутую победу /там же, 498/. В описании триумфальных врат 1703 г. фигурирует рука, дер-

жащая ключ, "сиречь Шлютелбург-град" /28,139/, каковым предстоит "четыре ветры в вертепе над морем" затворить, "сиречь: "узами и узилищами"" /там же, 139/ обуздать враждебные силы. В 1719 г. проповедь Гавриила Бужинского, одного из виднейших иерархов-соратников Петра, к годовщине славной баталии так и называлась: "Ключ дому Давидову на рамо бгохранительной державе российской от трипостасного победителя данный" /там же, 91/. Постоянная и привычная для современников связь ключа с образом царя Петра лишний раз подтверждает, что Петр Златые Ключи театра Натальи Алексеевны[x] – такой же полноправный "заместитель" самодержца, как и ап.Петр.

Завершая разговор о панегирическом обыгрывании имени собственного в драме эпохи Петра I, хотелось бы обратиться еще к двум спорным случаям. Известно, что после удачного штурма все того же Орешка-Нотебурга-Шлиссельбурга царь и его ближайший помощник Ф.А.Головин требовали у Кунста, только что прибывшего в Москву со своей труппой, триумфальной пьесы. Произведение это, к сожалению, не сохранилось. Но, во-первых, театральная школа И.Фельтена, которой следовал "принципал" выехавших в Россию артистов, не избегала постановок на злободневные политические темы, в частности, представлялась гибель Карла XII, падение Меншикова /48а,XXX-XXXI/. Во-вторых, о поэтике реконструируемой драмы весьма красноречиво свидетельствует сам И.Кунст. "Понеже новую комедию велели изготовить, изволте мне роспись дать, каким образом мне их привесть, как обложение (крепости – М.О.) совершилося и союз укрепился, закрытыми именами генералов и град называть" /7,92/. То есть вполне возможно предположить, что

x Согласно описанию И.А.Шляпкина, рукопись, содержащая опубликованные им отрывки из репертуара театра Натальи Алексеевны, украшена миниатюрными изображениями ап.Петра и св.Наталии /53,III/,

между действующими лицами такой "документальной" пьесы мог появиться и сам царь (действительный участник штурма) в обличии, безусловно, парадном и славном[x]. А в траурной "Славе печальной" (1725) Госпитального театра на сцене в финале помещается декоративный "гроб" Петра Первого.

По поводу этих эпизодов правомерно выразить сомнение, считать ли появление государя собственной персоной примером прославления "через имя". Думается, ответ следует дать положитльный. Ведь если для современного зрителя привычно видеть на сцене исторического деятеля недавнего прошлого, то для театра эпохи Петра - это решительное новаторство, которое, скорее всего, развилось из другой - менее эпатирующей - формы. Вероятную художественную логику можно представить следующим образом: более привычное сакральное "замещение" (ап.Петр), светское "замещение" (князь Петр Златые Ключи), сам государь, правда, в "заместительной" парадной ситуации, какой, в частности, являются похороны самодержца или его участие в битве (ср. эволюцию: надгробная патрональная икона, надгробная парсуна, светский портрет).

Однако прославление посредством обращения к имени собственному не ограничивается сферой чисто театральной или литературной. Панегирик киевскому митрополиту Варлааму Ясинскому (1691) Стефан Яворский начинает с похвалы святым Варлааму-пустынножителю, Варлааму мученику и Варлааму Печерскому /5,17/, а его проповедь от 17 марта 1712 г. украшена эффектным сопоставлением царевича Алексея, которому местоблюститель патриаршего престола симпатизировал,

---

x Пример с пьесой о взятии Орешка в репертуаре труппы Кунста единичен и к тому же спорен. Поэтому следует признать, что применение панегирика "через имя" ограничивается театрами школьным и придворным, не будучи, таким образом, присущим театру иностранному. Театр иностранный был в наибольшей степени удален от национальной традиции, которой обуславливалась популярность восхваления "через соименников".

с Алексеем человеком Божьим: "О угодниче Божий! не забуди и тезоименника твоего, а особенного заповедей Божиих хранителя! Ты оставил еси дом свой; он також де по чужим домам скитается; ты удалился еси родителей; он такожде; ты лишен рабов, слуг и подданных, другов, сродников, знаемых; он такожде; ты человек Божий; он такожде истинный род Христов[x]" /26,91-92/.

Своему постоянному политическому антагонисту не уступал знаменитый Феофан Прокопович. В слове 1716 г. на рождение Петра Петровича "Петр, по имени и по деле первый во царех российских" естественно сопоставляется с "Петром, во апостолах первым" /51,63/. Называя затем служение Петра апостольским в почти специально богословской проповеди 1720 г. о просвещении народов апостолами /26,225/, Феофан основывается, таким образом, на привычной параллели, а его же аналогичная позднейшая оценка деяний Анны Иоанновны /там же, 368/ фальшива, следовательно, не только с точки зрения смысла, но уже и с точки зрения формы[xx]. В слове на день св.Екатерины мученица сравнивается с супругой царя /51,74/, а ранее - еще при посещении в 1709 г. Меншиковым Киева - "полудержавный властелин" уподобляется не только Иосифу - при фараоне, Давиду - при Ионафане, Ванее - при Давиде, Гефестиону - при Александре Македонском, но и Александру Невскому /там же, 63/.

От Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не отставали и другие авторы. В издании киевопечерского патерика 1702 г. кроме

---

x Последний атрибут, вероятно, не метафора, а "рискованно" - экспрессивное подчеркивание царского происхождения Алексея: цари, помазанные на царство, могли именоваться Христами, т.е. помазанниками /50,202/.

xx Любопытно, что столь сросшийся с Петром атрибут просветителя ранее на Руси прилагался к апостолам или равноапостольным Кириллу и Мефодию.

жительный. Ведь если для современного зрителя привычно видеть на сцене исторического деятеля недавнего прошлого, то для театра эпохи Петра – это решительное новаторство, которое, скорее всего, развилось из другой – менее эпатирующей – формы. Вероятную художественную логику можно представить следующим образом: более привычное сакральное "замещение" (ап.Петр), светское "замещение" (князь Петр Златые Ключи), сам государь, правда, в "заместительной" парадной ситуации, какой, в частности, являются похороны самодержца или его участие в битве (ср. эволюцию: надгробная патрональная икона, надгробная парсуна, светский портрет).

Однако прославление посредством обращения к имени собственному не ограничивается сферой чисто театральной или литературной. Панегирик киевскому митрополиту Варлааму Ясинскому (1691) Стефан Яворский начинает с похвалы святым Варлааму-пустынножителю, Варлааму мученику и Варлааму Печерскому /5,17/, а его проповедь от 17 марта 1712 г. украшена эффектным сопоставлением царевича Алексея, которому местоблюститель патриаршего престола симпатизировал, с Алексеем человеком Божьим: "О угодниче Божий! не забуди и тезоименника твоего, а особенного заповедей Божиих хранителя! Ты оставил еси дом свой; он такожде по чужим домам скитается; ты удалился еси родителей; он такожде; ты лишен рабов, слуг и подданных, другов, сродников, знаемых; он такожде; ты человек Божий; он такожде истинный род Христов*" /26,91-92/.

* Последний атрибут, вероятно, не метафора, а "рискованно"-экспрессивное подчеркивание царского происхождения Алексея: цари, помазанные на царство, могли именоваться христами, т.е. помазанниками /50,202/.

(постоянному политическому)

Своему антагонисту не уступал знаменитый Феофан Прокопович. В слове 1716 г. на рождение Петра Петровича "Петр, по имени и по деле первый во царех российских" естественно сопоставляется с "Петром, во апостолах первым" /51,63/. Называя затем служение Петра апостольским в почти специально богословской проповеди 1720 г. о просвещении народов апостолами /26, 225/, Феофан основывается, таким образом, на привычной параллели, а его же аналогичная позднейшая оценка деяний Анны Иоанновны /там же,368/ фальшива, следовательно, не только с точки зрения смысла, но уже и с точки зрения формы[ж]. В слове на день св.Екатерины мученица сравнивается с супругой царя /51,74/, а ранее - еще при посещении в 1709 г. Меншиковым Киева - "полудержавный властелин" уподобляется не только Иосифу - при фараоне, Давиду - при Ионафане, Ванее - при Давиде, Гефестиону - при Александре Македонском, но и Александру Невскому /там же,63/.

От Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не отставали и другие авторы. В издании киевопечерского патерика 1702 г. кроме "Посвящения" явно панегирический характер имеет гравюра, помещенная на фронтисписе и изображающая взятие Азова и Кизикермана, Петра и царевича Алексея в воинском облачении, а также их патронимов - ап.Петра и Алексея человека Божьего /28,48-49/. С Александром Невским сравнивает Александра Меншикова Иван Кременецкий, питомец славяно-греко-латинской академии и автор напечатанной в 1714 г. "Лявреи" /там же,72,74/.

ж Любопытно, что столь сросшийся с Петром атрибут просветителя ранее на Руси прилагался к апостолам или равноапостольным Кириллу и Мефодию.

"Посвящения" явно панегирический характер имеет гравюра, помещенная на фронтисписе и изображающая взятие Азова и Кизикермана, Петра и царевича Алексея в воинском облачении, а также их патронимов – ап.Петра и Алексея человека Божьего /28,48–49/. С Александром Невским сравнивает Александра Меншикова Иван Кременецкий, питомец славяно-греко-латинской академии и автор напечатанной в 1714 г. "Лявреи" /там же, 72,74/. В посвящении к переводу "Феатрона" В.Стратемана (1724) Гавриил Бужинский пишет: "Бяху и обретахуся вся сия во Европе, но Россия всех сих (плодов просвещения – М.О.) лишашися, донележе ваше всепресветлейшее величество, аки Петр оный апостольский первоверховник, данным от премудрости вечным ключем правления ко всем сим пространные отверзл двери и едино о сем положил тщание, да птенцы орла российского ко свету премудрости и вещей познания возлетают" /там же, 95/[x].

Если же говорить о внелитературном применении панегирика "через имя", то достаточно вспомнить, что новой столицей стал Санкт-Петербург и что кафедральным собором "северного Парадиза" был Петропавловский (до построения Казанского). В Москве на Новой Басманной до сих пор сохранилась церковь св.Петра и Павла (1705–1711), участие в создании которой приписывают самому

---

x Прием оценки через патронима использовал в проповедях и Димитрий Ростовский, правда, как правило, в целях критики петровских реформ. "В проповеди, произнесенной 17 августа (1701 г. – М.О.), об апостолах, не могших изгнать беса в отсутствии Петра, Иакова и Иоанна и в присутствии Иуды, чувствуется намек, что царь лично не присутствует в войске..., ведет веселую жизнь, распоряжаются немцы и оттого войско терпит неудачи" /52,287/. Тот же И.А.Шляпкин видит "намек на Петра и деятельность Монастырского приказа" /там же, 405/ в похвале покаянию ап.Петра (проповедь от 20 февраля 1706 г.).

царю[x].

Однако, как уже упоминалось, восхваление "через соименников" лишь одна из форм панегирика "через имя". Ниже будет рассмотрена судьба двух других форм - "через этимологию" и "через герб"[xx], но в самом общем виде, так как основной объект исследования - форма "через соименников".

По-гречески "Петр" - это "камень" (πέτρος), камень, который может быть как неколебимым основанием, так и обращенным против врага оружием. В "Действе о семи свободных науках", которое, по предположению А.С.Дёмина, игралось в присутствии царя и царевича в академии в 1702-1703 гг. /39, 477/, соединены формы этимологическая и "через соименников" (даже все три, о чем ниже). "Еще же аз тя, царя, сице ублажаю/Тезоименитство твое в бозе подражаю/Яви... (текст испорчен)/Ты еси камень, в Христе-бозе нареченный/Еже помазан есть царь и Петр нареченный/Самем им./ ... Он (ап.Петр - М.О.) твой тезоименник, Симон нареченный/И апостольским чином в первых предпочтенный/Ко всем мир./Ты же наш великий царь, князь и обладатель,/Сам бо тебе господь бог в сем бысть дарователь/Чрез дух свят./ ... Он о Христе верховный ученик реченный,/Ты же благочестивый един царь явленный/Зде в мире./Он убо во Адаме-праотце познанный,/Ты же в новем Адаме

---

x Интересно, что в некоторых случаях функцию "панегирического тезки" по отношению к царю выполнял русский святитель Петр Митрополит. Этот образ, например, использует в 1705 г. Иоанн Максимович в панегирической части своего "Алфавита" /28,56-57/, а в московском Верхнепетровском монастыре, обновленном иждивением Нарышкиных, в 1690 г. был освящен соответствующий храм в присутствии, кстати, молодого Петра. При том, что все-таки "юридическим" патроном Петра оставался апостол, здесь можно видеть барочное "двойничество", или вытекающее из переноса смысловой тяжести на восхваляемого безразличие к источнику панегирического "прилога".

xx Список, естественно, не исчерпывающий; выбор трех названных форм определяется частотностью их применения в театре изучаемой эпохи.

в Христе помазанный/На царство./На том камени, Петре, церковь укрепися,/А тобою о Христе церковь утвердися/Истинна./Тому царствия ключи небесны бысть даны,/Тебе же многи царства в рабстве зде вручены/Велики" /там же, 158-159/.

Образы "Царства мира" (десятое явление третьего действия) и "Торжества мира православного" (эпилог) также построены на контаминировании форм "через соименников" и "через этимологию". "Гениуш Петра святого Идолослужение и Мир на судилище милости и суда правды и мира приводит; ... Идолослужение ... в геенну изгонит, Мир же... на камени твердого исповедания, аки на престоле царском, посаждет" /там же, 198/. "Благочестие, Гениуш Петра святого и Мир православный, тезоименитому камени, его царскому пресветлому величеству, ... похвалная анаграммата[x] из имене его царского пресветлого величества слагает..." /там же, 206/.

Петр-камень-орудие на врага угадывается в камне, разрушившем колосс - ложное царство в "Страшном изображении" /там же, 102/, первом (1702) панегирике московской академии, и в посвященном Полтавской виктории "Божием уничижителей гордых уничижении" (1710), где в девятом явлении первой части возносящийся Голиаф поражается камнем из пращи смиренного Давида /там же, 231/. Это последнее иносказание, кстати, имело важное значение для панегирической литературы своего времени /47, л. 104-л. 104 об./ и было подсказано самим Петром /32, 201/.

Петр-камень знаком и недраматическому панегирику: доста-

---

x Анаграмма - составление слова из букв другого слова, например, имени прославляемого - также может быть сочтена особой формой панегирика "через имя", возникшей в результате взаимодействия интереса к имени собственному и магии алфавита. См. комментарий В.В.Кускова к "Царству мира" /39, 495/. В русском театре анаграмма использовалась редко.

точно назвать слова Феофана Прокоповича на день рождения Петра Петровича (1713) /51,63/ или Гавриила Бужинского на годовщину взятия Шлиссельбурга (1720) /28,89-90/. А восходит анализируемая хвалебная этимология еще к Симеону Полоцкому, у которого она фигурирует в ряду других этимологий имен членов царской семьи: Иоанн - благодать, Ирина - мир, Анна - радость, Татьяна - повелительница /45,115-116/, Федор - божий дар /там же,129/. Этимологическая форма панегирика "через имя", подобно форме "через соименников", не только организовывала литературные произведения, но и, так сказать, зримо воплощалась. Некоторые ученые считают, что с этимологией связан очень рано осознанный образ Петербурга как каменного в противоположность остальной России как деревянной /20,244-245/.

Обыгрывание герба может считаться формой панегирика "через имя", так как герб в средние века и позже - почти имя, иногда фамильное, иногда отличающее только данного носителя. В изучаемой драматургии, правда, форма "через герб" используется своеобразно: если Орел - герб государства - один из основных образов и театра, и вообще сознания эпохи, то гербы отдельных лиц встречаются не часто /24,30-31/, причину чего нетрудно обнаружить в специфике положения русских феодалов.

Редким примером (и не случайно малороссийским) применения изучаемой формы к частному лицу является похвала "через герб" Стефану Яворскому, уже местоблюстителю патриаршего престола, и Иоанну Мазепе в трагедокомедии их будущего удачливого противника, а тогда скромного учителя пиитики Феофана Прокоповича (1705). Показательно, что и прославляемые, и прославляющий прошли через западное воспитание. "Вижу утвар: звезды бо купно со

луною/и в небу перущюю зримы суть луною,/О церкви российская! Коль много ти света/от сих светил пребудет во оние лета" /51,204/.

Это - герб Стефана Яворского, а далее автор устами апостола Андрея "пророчествует" о Мазепе, обыгрывая еще и награждение гетмана орденом Андрея Первозванного. "Но он на се (борьбу - М.О.) от мене оружия просит./Почто? Твое бо в щите благородство носит/Крест самого господа, на вся супостаты/страшний. Обаче мнится он мне глаголати:/"Твоим быти воином велит ми, Андрею,/Цар Петр, за помощию ратую твоею"" /там же,205/.

Из нетеатральных панегириков можно упомянуть стихи на герб гетмана Скоропадского, которыми предварил издание "Молитвы отче наш" Иоанн Максимович, архиепископ черниговский, один из соратников Петра в деле просвещения и (пожалуй, слишком) плодовитый поэт /28,59/[x].

Зато затруднительно даже перечислить случаи появления в драмах Орла (и соотносимого с ним шведского Льва). Примеры, приводимые ниже, занимательны тем, что "звери" прямо наделяются чертами своих монархов или сливаются с ними. Хвала царю и царевичу из "Действа о семи свободных искусствах", которая выше уже цитировалась, продолжается следующим образом: "Ей, в лепоту ты орла герб свой зде носише,/Ум помыслием своим кротко возносиши/Ся в небе./Яко главы орлицы во гербе имаши,/Два таланта от бога сугубы приимаши/Благия./Первая подобием веру утверждает,/Вторая зде в талантах врагов побеждает/Противных./В том же гербе на тебе венец в троице вящший/Даде тебе господь бог, творец высочайший/Христос-царь./Орлу бо дадеся крылья два вовыспрь парящих,/

---

x Доказывая, что драма "Образ страстей мира сего" (1739) исполнена не в стенах Смоленской семинарии, как полагал С.Т.Голубев, а в киевской академии, Н.И.Петров указал на панегирическое обыгрывание герба Заборовских, родственников (по крайней мере, чаемых) киевского митрополита Рафаила /34,85-86/, покровителя и благодетеля академии.

В тебе же суть два ока, в умно солнце зрящих/Ко богу./ ...
У тебе суть орлины нокти острыя/Еже вся твоя вои презелно храбрыя/Над всеми" /39,159-160/.

А в "Божием уничижителей гордых у чижении" осмеиваемый на протяжении всего действия лев - хром, в чем трудно не распознать хромоту Карла XII во время Полтавского сражения. Если выйти за пределы драмы, орлом Петра, в частности, именует панегирический кант /36/. Так как орел - государственный герб, специально оговаривать внелитературное применение, думается, излишне. Коренится популярность этого образа еще в эпохе царствования Алексея Михайловича /37,76-79/: "Орел российский" - панегирический цикл Симеона Полоцкого, "Орлом" же назывался сожженный разинцами первенец российского флота.

Кстати, на фоне остальных геральдических фигур орлу (как и льву) в эстетическом смысле "посчастливилось". Дело в том, что он входит в несколько образных рядов: геральдический; ряд "бестиариев", или физиологов[x]; мифологический (орел Юпитера); ряд общечеловеческих атрибутов храбростиили мудрости и т.д. (лев очень частотен в библейской метафорике). Такая художественная многозначность выгодно отличала орла (со львом) от подавляющего множества эмблематических изображений. "Графическа скудость и однообразие изображений (мечи, трубы, звезды, серп луны, крест и т.д.), повторяющиеся в гербах различных родов, затрудняли их метафорико-аллегорическую переработку" /23,182/.

Итак, панегирик "через имя" в эпоху Петра Великого играет весьма важную роль и в общественной жизни, и в театре. Сказан-

[x] Согласно "естественнонаучным" наблюдениям "физиологов", орел, увлекая орлят ввысь, учит их прямо смотреть на солнце. Эта притча - один из любимых "прилогов" к деятельности Петра-просветителя. Не далеким ли эхом того же образа являются знаменитые "птенцы гнезда петрова"?

ное относится ко всем трем основным формам панегирика, в частности (и в особенности) к форме "через соименников". Для дальнейшей ее характеристики важно подчеркнуть, во-первых, использование в р а з н ы х видах петровского театра, во-вторых, применение при прославлении как церковных деятелей, так и монарха, его семьи и даже придворных. Чтобы эти особенности оценить во всей полноте, необходимо взглянуть на них с исторической точки зрения.

В современной ономастике принято за аксиому, что имя собственное в отличие от имени нарицательного только указывает на некий индивид, не сообщая о нем никакой информации. В культурах же более древнего типа за именем собственным не только признавалось вполне определенное содержание, но ему приписывалась власть над носителем (речь, естественно, идет об общей тенденции). Такое отношение к имени собственному идеологически осмыслялось на разных стадиях по-разному; специфика средневековой фазы – в постулировании связи между человеком и его патронимом, "ангелом". "Человек с точки зрения православной культуры Древней Руси также был "эхом". Крестившись, человек становился "тезоименен" некоему святому, становился отражением, эхом этого святого ... человек средних веков в похвальных словах, реже в агиографии мог называться, например, "новым Иоанном Златоустом" (если человека звали Иваном и его небесным патроном был Иоанн Златоуст), "новым Василием Великим" (если имя было Василий и день ангела приходился на I января)" /31,49/.

В древнерусских литературных памятниках сохранились любопытнейшие случаи, свидетельствующие о сознательной ориентации подвижников на своих тезоименников или, по крайней мере, о вере агиографов в эту ориентацию. Св.Никита Переяславский (XIII в.),

подобно своему патрону великомученику Никите, - "демоноборец", более того, во время очередного борения с мольбой о помощи русский подвижник обращается именно к своему "ангелу" /15,115-116/. Показательно, что Иван Грозный в XVI в. приказывает строить церковь "именно над гробом преподобного, а между тем посвящает ее великомученику Никите, преподобному же посвящает один придел в этой церкви..." /там же, 119/. А.П.Кадлубовский, из чьей монографии почерпнуты приведенные факты, высказал также предположение, что воздействие патрона-демоноборца испытал и Никита из киевопечерского патерика /там же,122/. Наконец, "если в церкви всегда существовало представление вообще мученика мужественным воителем, победителем своих мучителей, а вместе с ними и их советников, бесов, то тем более для великомученика Никиты оно укреплялось его именем, значение его имени подчеркнуто и в самой церковной службе ему, где он называется "победы тезоименитым"" /там же, 109-110/. Житие св.Авраамия Ростовского также совершенно явно воссоздавалось по образцу жития его греческого соименника /там же, 21/.

Вообще редкость фактов такого рода определена, как представляется, не редкостью самого подражания, а вполне объяснимой редкостью свидетельств о нем. Так, некоторые особенности поведения Антония Печерского позволяют предположить, что он ориентировался на предание об Антонии Египетском, хотя точных доказательств тому не имеется. Позднее Иван Грозный создает "Канон и молитву Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого" /17,12-14/. Д.С.Лихачев установил, что Ангел Грозный воевода - именование архангела Михаила /там же, 19-20/, а архангел Михаил в "грозной" ипостаси как раз и являлся объектом подражания и - отчасти - тезкой "грозного царя"/32,70/. Кстати, псевдоним венценосным литератором

выбран на основе глумливо-иронической этимологии: "παρθένος" - "девственник" /17,19-20/[x].

В XVII в. рассматриваемая тенденция достигает своего апогея. Вполне в духе традиции на своего патронима св.Авраамия Смоленского ориентируется юродивый и знаменитый писатель-старообрядец Афанасий-Авраамий /19,79/. Выше упоминалось возможное подражание "ангелу" Димитрия Ростовского. Наконец, не исключена роль имени собственного в "пророческом" самоосознании протопопа Аввакума.

Традиция восприятия человека через призму качеств его соименника была распространена среди самых широких слоев населения. Сохранились интереснейшие доказательства, подтверждающие это. В "Новой повести о преславном российском царстве", подметном письме 1610-1611 гг., думного дворянина Федора Андронова, пособника Лжедмитрия II, автор предлагает сравнивать не с его патроном Стратилатом, а с Пилатом /27,206/. Навыками мышления "по дню ангела" объясняется, вероятно, и то, что стрельцы в 1682 г. собирались "спасать" от Нарышкиных царя Ивана 15 мая - в день памяти, т.е. убиения Царевича Димитрия /8,184/.

С другой стороны, XVII век - "бунташный", век кардинальных изменений в социально-экономической и культурной жизни России. В частности, согласно концепции Д.С.Лихачева, достоверность вытесняется на некоторых участках фантазией: впервые появляются персонажи с вымышленными именами /18/. В Россию проникает барокко с его усложненной и "остроумной" поэтикой. В рассматриваемом аспекте эти новые веяния выразились в том, что ориентация на

---

x Представление о небесном патроне как возможном объекте подражания выразилось в сфере канонических имен /49,39-40/. Видимо, "содержательностью" имени собственного объясняется и средневековые псевдоним и псевдоэпиграф /45,13/, /35,30-31/, /9, 62-63/.

патронима из действительной сферы поведения перемещается в сферу условно-панегирическую: традиции особого осмысления имени церковного деятеля переносятся на имена деятелей светских, членов царской семьи по преимуществу. В 1643 г. в печатный Пролог включается житие св.Михаила Малеина, день памяти которого праздновался в день рождения Михаила Федоровича /16,87-88/. При Алексее Михайловиче особую популярность приобретают жития Алексея человека Божьего /там же, 100,103/. Киевская пьеса об этом святом - явный панегирик царю - выше называлась. Затем существовали такие формы придворного быта, как чтение на именинах членов царской фамилии житий их ангелов /29,116-118/ или похвалы (часто стихотворные) этим святым /30,370/. В творчестве Симеона Полоцкого, виднейшего представителя придворного барокко, имеются проповеди, посвященные святым, тезоименитым царю и его родственникам /42,160-161/, в "Вертограде многоцветном" цикл двустишных подписаний к иконам тех же святых /там же, 244-245/, в "Рифмологионе" панегирики, содержащие параллели между адресатом и его патронимом /там же, 285/, и стихи-славы этим святым-тезоименникам /там же, 280/. Из нелитературных феноменов показательна портретность патронимов на домовых иконах, принадлежащих царскому или аристократическим родам /44,405-406/, /22,29-30/. Очень интересная икона такого типа - икона из надгробия Софьи Алексеевны - описана Т.А.Ананьевой: живописные новшества (обнаженное тело на иконе, вирши, относительная независимость от канона) сочетаются здесь с культурными (два житийных сюжета - о св.Софии и о Сусанне - носительнице монашеского имени заключенной в монастырь правительницы) /4,438/. Кстати, до никоновской справы личным именем могло быть только "Софья", святая этого имени, мать Веры, Надежды, Любви, как раз и являлась ангелом царевны. Но

одновременно Симеон Полоцкий уже не считает зазорным этимологическое осмысление ее же как "Софии" - Премудрости /10,86/, что до середины ХУП в. осознавалось бы как кощунство /49,69/.

Итак, восхваление "через соименников" как условно-риторическая реплика некогда вполне действительного и неметафорического переживания унаследовано эпохой Петра Великого (и драмой, в частности) еще от культуры второй половины ХУП в., новыми же и специфическими оказываются следующие две особенности. Во-первых, иное "качество": не моральное, как прежде, а чисто политическое звучание (прославление побед в Северной войне, например). Во-вторых, иное "количество": значительно больший отрыв от "соименника" (так, преподобный Самсоний, в день памяти которого произошел Полтавский бой, для Феофана Прокопповича или Гавриила Бужинского - лишь посредующее звено между царем-победителем Карла ХП и библейским Самсоном-победителем льва /28,197/, /там же, 112-113/). Вообще обращение ко многим художественным традициям при их превращении в чистую и свободную от эстетической памяти форму, которая может, таким образом, легко наполняться другим, злободневно-политическим содержанием, - одна из важнейших черт культуры рубежа ХУП-ХУШ вв. Противостояние художественных систем "снимается" в неожиданном и новом контексте. Этим объяснимо использование восхваления "через соименников" в самых разных видах театра эпохи Петра: апостол Петр - "синтагматически", в пределах одной пьесы - уживается с языческим Марсом ("Торжество мира православного"), а "парадигматически", функционально - с героем авантюрного романа ("Комедия Петра Златых

Ключей")[x].

Итак, восхваление "через соименников" - одна из популярнейших панегирических форм культурной вообще и театральной в частности жизни петровской эпохи. Источник этой формы - бытовавший на Древней Руси мировоззренческий принцип, обязывавший человека ориентироваться в своем поведении на патронима. В эпоху Петра Великого восхваление "через соименников", однако, предстает в облике неожиданном и нетрадиционном: это чисто условный прием изысканного прославления политического деятеля за политическим же (а не святительские или нравственно-образцовые) деяния. Вследствие столь противоречивого положения данная форма,

x Для сравнения вот вкратце история других форм панегирика "через имя". Осмысление одушевленного или неодушевленного предмета через этимологию имени - также древнейший мировоззренческий принцип, явно родственный познанию "через соименников" /3,47-48/. Религиозно-мировоззренческий корень обеих форм панегирика обусловил сдержанное отношение к ним риторики, для которой характерна не религиозная, а рассудочная методология. О первой риторика вообще умалчивала, а вторую признавала только лишь одним из способов познания сути предмета, но значение ее ставила ниже других способов, например, способа "от узуса", от употребления /I/, 72,75,215,254-255/. Знала форму "через этимологию" и Древняя Русь, но в литературу второй половины ХУП-начала ХУШ вв. эта форма проникла из другого источника. Дело в том, что постижение имени собственного "через этимологию" характеризовало и византийскую, и латинскую культуры, первая оказала воздействие на русскую литературную традицию, вторая - в конечном счете - на польское и украинское барокко (один из замечательнейших примеров - конфликтное этимологическое осмысление имени знаменитого Сильвестра Медведева. "Так, недоброжелатели поэта связывали его имя с латинским silva : получалось, таким образом, что Сильвестр Медведев - лесной (леший) медведь. Сторонники же и поклонники его признавали иную этимологию: "Медведь не есть вам Сильвестр, точно же Сильвестр - солнце ваше", от латинского sol vester " /13,226/. Враги Сильвестра, братья Лихуды, по той же логике оказываются волками (λύκοι) /52, 154/), представители которого и передали его культуре эпохи Петра Великого, как бы заместив исконный вариант аналогичным по значению привнесенным. Если форма "через этимологию" имела, по крайней мере, древнерусский аналог, то форма "через герб" - явление в чистом виде заимствованное и сформировавшееся на средневековом Западе времен крестоносцев /I,354/, /46,149-150/. Значение же и показательность формы "через соименников" в том, что она не утрачивала связи с предшествующей эпохой, а лишь преобразовывала традицию.

с одной стороны, приходится ко двору в петровской России, характеризуя не одну, а две театральные системы того времени: театры школьный и придворный, с другой стороны, она практически не встречается в театре иностранном, созвучном петровским реформам, но далеком от национальной традиции. Наконец, хотелось бы обратить внимание на то, что открытая политическая тенденциозность и использование ее в нуждах самых разных культурных традиций - отличительная черта литературы и театра эпохи Петра Великого.

Список использованной литературы

1. Curtius E.R. Europaische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1954.
2. Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. Bd. I. München, 1960.
3. Spitzer L. Linguistics and Literary History. Princeton, 1948.
4. Ананьева Т.А. Икона с виршами из надгробия царевны Софьи// ТОДРЛ. Т. 22. М.,Л., 1966.
5. Берков П.Н. Русско-польские литературные связи в ХУШ веке. М., 1958.
6. Берков П.Н. Школьная драма "Венец Димитрию"// ТОДРЛ. Т.16. М.,Л., 1960.
7. Богоявленский С.К. Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914.
8. Богоявленский С.К. Хованщина// Исторические записки. Т. 10. М., 1941.
9. Воронин Н.Н. Даниил Заточник// Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967.
10. Вручение книги "Венец Веры" царевне Софии Алексеевне, Симеона Полоцкого// Летописи русской литературы и древностей. Т. 3, отд. 3. М., 1861.
11. Георгиевский Г.П. Две драмы петровского времени// ИОРЯС АН. 1905. Т.10, кн. 1.
12. Игнатов С.С. Начало русского театра и театр петровской эпохи. М.,Пг., 1919.
13. Илюшин А.А. Проблема барочной поэтической антропонимики// Барокко в славянских культурах. М., 1982.

14. Истрин В.М. Замечания о составе Толковой Палеи// СОРЯС АН. Т. 65. № 6. СПб., 1899.

15. Кадлубовский А.П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.

16. Литературный сборник XVII века: Пролог. М., 1978.

17. Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого// Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972.

18. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

19. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

20. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого// Художественный язык средневековья. М., 1982.

21. Макаров В.К. Художественное наследие М.В.Ломоносова: Мозаики. М.,Л., 1950.

22. Мордвинова С.Б. Историко-художественные предпосылки возникновения и развития портрета в XVII в.// От Средневековья к Новому времени. М., 1984.

23. Морозов А.А. Симеон Полоцкий и проблема восточно-славянского барокко// Барокко в славянских культурах. М., 1982.

24. Морозов А.А., Софронова Л.А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко// Славянское барокко. М., 1979.

25. Морозов П.О. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889.

26. Морозов П.О. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.

27. Новая повесть о преславном российском царстве. М.,Л., 1960.

28. Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.
29. Панченко А.М. Декламация Сильвестра Медведева на тему Страстей Христовых// Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972.
30. Панченко А.М. Материалы по древнерусской поэзии // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974.
31. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
32. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха// ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983.
33. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 2. СПб., 1862.
34. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы ХУШ века: Киевская искусственная литература, преимущественно драматическая. Киев, 1880.
35. Петухов Е.В. К вопросу о Кириллах-авторах в древней русской литературе// СОРЯС АН. Т. 42. № 3. СПб., 1887.
36. Позднеев А.В. Русская панегирическая песня в первой четверти ХУШ в. //Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
37. Покотилова О. Предшественники Ломоносова в русской поэзии ХУП и начала ХУШ столетия// М.Ломоносов. СПб., 1911.
38. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины ХУШ в. М., 1975.
39. Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974.
40. Розов В.А. Южнорусская школьная драма о св.Екатерине// Изборник Киевский. Киев, 1904.

41. Сведения о заседаниях Исторического Общества Нестора-летописца за сентябрь и октябрь 1904 г.// Чтения в Историческом Обществе Нестора-летописца. Кн.18, вып. 3-4. Киев, 1905.

42. Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.

43. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.,Л., 1953.

44. Сорокатый В.М. Некоторые нагробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля// Древнерусское искусство. М., 1977.

45. Сухомлинов М.И. О псевдонимах в древней русской словесности. СПб., 1855.

46. Тананеева Л.И. Сарматский портрет. М., 1979.

47. Тихонравов Н.С. Примечания ко второму тому "Русских драматических произведений 1672-1725". ГБЛ, ф.298, оп.1, ед.хр. 73.

48. Тихонравов Н.С. Русские драматические произведения 1672-1725 годов. Т. 1-2. СПб., 1872-1874.

49. Успенский Б.А. Из истории русских канонических имен. М., 1969.

50. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен// Художественный язык средневековья. М., 1982.

51. Феофан Прокопович. Сочинения. М.,Л., 1961.

52. Шляпкин И.А. Св.Димитрий Ростовский и его время (1651-1709). СПб., 1891.

53. Шляпкин И.А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени// Памятники древней письменности. Т.128. СПб., 1898.

Л.А.Софронова

"Воскресение мертвых" Г.Кониского. Структура и смысл драмы

Пьеса Г.Кониского "Воскресение мертвых" - одна из последних школьных драм. Преподаватель Киевской духовной академии написал ее в 1746-1747 гг. Построена она по всем правилам школьного искусства, что автору известной риторики, Г.Кониcскому, сделать было нетрудно. Он сослался, кстати, на свою пьесу как на образец трагедокомедии, заканчивая главу своей книги о драматическом искусстве[1].

Пьеса отличается чрезвычайной экономностью средств: линии сюжета, заданные в соответствии с правилами драматической поэтики, не обрастают второстепенными эпизодами. Персонажи не отвлекаются от ведущих тем на риторические отступления. Отступления отданы кантам. Семантическая структура пьесы строго очерчена. Ее четкость обеспечивается основой - евангельскими притчами, которые свободно сочетаются между собой и с собственным словом драматурга, образуя с ним органическое единство.

Цитация - важнейший способ, использованный при создании этого текста. Скрытые, но легко вычленяемые евангельские высказывания, распределенные между персонажами, линия взаимоотношений главных персонажей, развивающая некоторые евангельские эпизоды и сентенции, делают пьесу Г.Кониского еще одной вариацией основного текста культуры, что естественно в век вариативности, который в школьном искусстве затянулся до середины ХУШ в. Цитаты не вступают в диалог со словом автора, как это происходит в литературе нового времени, не обновляют его, не обременяют литературностью. Противопоставления своего и чужого слова не происходит. Сакральное слово чужим быть не

---

[1] Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Кониского // Древняя и новая Россия. СПб., 1878. Т. Ш. С. 245.

может. Оно соседствует со своим, возвышая его, определяет его композицию и обобщенное значение пьесы. Оно - ключ к пониманию текста, открывающий доступ в мир высоких значений.

Автор строит пьесу, в точности следуя правилу, выведенному им самим в эпилоге: "Толико можемъ сIе утвeрждать свободно, Елико есть з священним писанIемъ сходно, Притворъ бо сей на прямой положен основѣ, - Что глаголетъ, то стоит и въ БожIемъ словѣ (с. 180)[2].

Главная тема пьесы - страшный суд. Развивается она и у Димитрия Ростовского в "Успенской драме" и у Феофана Прокоповича в трагедокомедии "Владимир". Она определяет широкий круг значений славянской литературы ХУI-ХУШ вв.

"В европеизированной культуре идея Страшного суда превратилась именно в идею, стала чем-то "нечувственным", бесконечно далеким, не учитываемым в исторических прогнозах. Из предмета веры Страшный суд стал предметом искусства, даже предметом ученических упражнений в стихотворстве"[3]. Эта идея уже не столько угрожала вечными мучениями или пугала концом света, или напоминала об "обновлении" в древнерусском смысле (А.М.Панченко) как действо Страшного суда, устраиваемое в Москве, Новгороде, Вологде[4], сколько, как явствует из анализируемого текста, выдвигала на первый план дидактическое начало. Оно вообще было присуще произведениям на тему Страшного Суда, как

----

[2] Текст драмы цитируется по изданию: Резанов В. Драма украIнська. Ки|в, 1929. Вып. 6. В дальнейшем страницы этого издания указываются в скобках в тексте статьи.

[3] Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 55.

[4] Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 214-236.

показал уже Ф.И.Буслаев[5]. Она входила в круг идей о нравственном воспитании, морали, не теряя при этом своего основного смысла. Этот смысл сочетался с приданным значением и образовывал новый мифологический смысл. "Если мифологические смыслы живы, и операции, с помощью которых эти смыслы образуют мотивы и сюжеты, соотносимые с исходными символическими схемами, актуальны, - ничто не мешает мифу быть введенным в круг весьма индивидуализированной и персонализированной экзистенциальной проблематики", - пишет В.Н.Топоров[6]. Тем более проблематики общественной, какую представляет дидактика.

Об этом свидетельствует и следующее высказывание пролога: А комеков свойственна должность сицевая, Еже учить, в обществе нравы исправляя (с. 157). Оно следует за определением главной темы пьесы, темы страшного суда. Модернизация апокалиптических представлений сказывается в метафоре: мир - театр. События Страшного суда, по словам пролога, произойдут на всемирном театре.

Г.Кониский, обратившись к этой теме, развивая ее согласно христианскому учению, объединил суд "коллективный" и "индивидуальный" (А.Я.Гуревич). В прологе читаем: "ВоскресенIе мертвых Iмущее быти ВсѢмъ убо безIзятно, однакъ не всѢм равно: Единымъ погибелно, а другимъ преславно" (с. 157). Из слов Земледела, персонажа I акта, ясно, что и слава и погибель ожидают каждого человека в конце мира, в день всемирного суда (с. 158); когда "Затрубит громкою Архангелъ трубою, ВсѢхъ насъ зовущи на суд" (с. 160), тогда и воздастся "Зло злим, благим благое" (с. 165).

Одновременно, объясняя смысл второго явления Ш действия, Г.Кониский связывает грядущий век, в котором должны исполниться судьбы

---

[5] Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 144.

[6] Топоров В.Н. О структуре "Царя Эдипа" Софокла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 216.

Гипомена и Диоктита, главных персонажей пьесы, с их скорой смертью. Аллегорическая фигура Отрада просить только "мало почекати" (с. 166). "Собудутся же на немъ вся та непремѣнно, Когда от сего пройдетъ житія на ино" (с. 166). После того, как этот переход совершился, Диоктит и Гипомен немедленно получают награду и наказание (У д.). Диоктит пребывает в аду, т.е. он уже сразу после смерти осужден, Гипомен же радуется в раю - его награда наступила так же незамедлительно. Дьявол, изведший Диоктита из ада, представляет его как свидетельство суда божьего, "неумитного, без мездного, безпоблажного и безволокитного" (с. 174). Диоктит уже горит в геенском огне, ему "мучитися настоит, без конца во адѣ" (с. 175). Вечно блаженство Гипомена. Эпилог еще раз проводит мысль о том, что в пьесе "Два лица жива по смерти в дѣйствии явленным" и предлагает видеть в них пример воскресения мертвых по зову архангельской трубы (с. 180). Так сливаются темы суда "индивидуального"и "коллективного". Происходит их наложение, и суд над каждым вершится незамедлительно, оставаясь также судом в конце света. Так отдаленное будущее совпадает с настоящим временем; так жизнь и посмертное состояние грешника и праведника погружаются в вечность.

Проблема страшного суда и времени его свершения, поставленная в пьесе, совпадает с ее постановкой в средние века, глубоко раскрытой А.Я.Гуревичем. "В сознании средневекового христианина действительно сосуществовали, соприсутствовали обе версии суда над умершим: Страшный суд над родом людским "в конце времен" и суд индивидуальный, происходящий в момент кончины отдельного человека"[7]. Время их

---

[7] Гуревич А.Я. Западный портал церкви Сен=Лазар в Отене и парадоксы средневекового сознания // Труды по знаковым система. Тарту. 1987. Т. 20. С. 43.

свершения безотносительно. Г.Конисский сохранил структуру представлений о страшном суде, выявив в них учительное начало. Он представил на сцене, как до́лжно ожидать его истинному христианину, созидая добро и страшась зла.

Тема страшного суда в пьесе развивается с помощью новозаветных текстов, комплекса представлений о зерне, многозначном символе христианской культуры.

Зерно - это и царство Божие, и Иисус Христос, и истинный христианин. Зерно и связанные с ним понятия, весь ареал значений возделывания почвы, выращивания растений, особенно злаковых, всех операций этого выращивания и сбора урожая - это смерть и жизнь, рождество и воскресение, плоть и дух. Представления о зерне как о символе жизни и смерти и других соотнесенных с этой главной парой понятий, характерны и для народной культуры, о чем свидетельствуют многие обряды, где зерно, солома, колос занимают важное место в акциональном ряду[8]. Зерно "является универсальным знаком бесконечной жизни, признающей смерть как этап, необходимый эпизод в своем течении и потому по сути дела ей не противостоящей"[9].

В кратком I действии, которое по сути дела является прологом, задающим тему пьесы, драматург сумел вместить притчи, связанные с темой зерна: о сеятеле, о пшенице и плевелах, о посеве и всходах.

---

[8] Понырко Н.В. Святочный и масленичный смех // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 167-168; Афанасьев Б. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. Ш. С. 34.

[9] Ветловская В.Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 316.

Часть из них реализована на сцене, точнее включена в театральную структуру, часть остается на словесном уровне и входит в беседу персонажей, ведущих это действие, Земледела и Священника.

I действие - это подпись к картине, которая разворачивается перед зрителем в последующих четырех действиях. Эта подпись, как и положено в эмблеме, поясняет смысл того, что должно произойти, но делает это наглядно. Действие заключает кант, обобщающий его смысл. Кант можно рассматривать как надпись - составную часть эмблемы.

Беседа персонажей подводит зрителя к идее воскресения в связи с воскресением Христа. Эти темы всегда были неразрывно связаны, ср. Первое Послание апостола Павла к Коринфянам: "Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес"; "Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес" (I Кор, I5, I3, I6). Сплетение этих тем скрыто в глубинных слоях пьесы.

Можно сделать предположение, что Г.Конисский предназначал свою пьесу для постановки на Пасху. Так и сделал в свое время Н.И.Петров, который писал, что "содержание трагедокомедии, касающееся воскресения мертвых, показывает, что она составлена была к празднику Воскресения Христова"[I0]. Н.К.Гудзий этого же мнения придерживался. Могла эта пьеса ставиться и на мясопустной неделе, на масленице, когда церковь, а вслед за ней и школа, напоминала верующим о страшном суде. По смыслу мясопустная неделя с Пасхой тесно связана. На масленице начинается путь, который завершается на Пасху - от Адама к Христу[II]. Оба эти предположения кажутся убедительными, хотя все-таки предпочтение можно отдать второму, учитывая особенности мас-

---

[I0] Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Конисского. С. 245.

[II] Понырко Н.В. Святочный и масленичный смех. С. I78 и др.

леничной атмосферы.

Масленица, как и святки, традиционны театральны. "Святки и масленица составляют для русского народа самую веселую пору жизни: никогда языческие обряды и поэзия не разыгрываются в такой силе, как в это время. Переряживание господствует и во время святок и на масленице"[12]. Следуя этим традициям, и школьный театр ставил на масленицу пьесы, обычно моралите, в которых явно звучали покаянные мотивы, пьесы, предвещающие приближение великого поста. На Пасху же разыгрывались мистерии о смерти и воскресении Христа.

Пьеса Г.Конисского тяготеет к моралите, благодаря конфликту Диоктита и Гипомена. Мотивы мистерии подаются в ней через тему воскресения мертвых, через символ зерна. "Воскресение мертвых" не содержит в себе явной прикрепленности к церковному календарю. Она с равным успехом могла ставиться и на Пасху и на масленицу.

Пьесу открывает Земледел, который скорее находится в ряду персонажей, начинаемым евангельским Сеятелем, чем героев, узнаваемых зрителями по обыденной жизни. Он беседует со Священником о смысле воскресения, задает ему вопросы, а тот подробно отвечает, развивая тему воскресения. Напомним, что также строилась беседа Владимира с Философом в пьесе Феофана Прокоповича, а также многие другие диалоги школьных драм.

Земледел беспокоится, что станет с его посевами, взойдут ли они и затем успокаивается: зерно дало всходы, чтобы жить. Он уверен в смерти и воскресении зерна: "Ба умерло все, да все жъ и поожилс" (с. 158). Его беспокойство и надежды чисто аллегорические. Он

---

[12] Тихонравов Н.С. Жалостная комедия об Адаме и Еве. Начало русского театра // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Кн. 3. С. 9.

силится понять судьбу других всходов. В его словах просвечиваются известные: "Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода" (Ин. I2, 24). Обращаясь к миру природы, к земледелию, на самом деле он скрыто цитирует евангельскую притчу о посевах и всходах, ср. "И сказал: Царство Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю; и спит, и встает ночью и днем, - и, как семя восходит и растет, не знает он" Мк., 4, 26-27). Он страшится иной жатвы; в его монологе отчетливо слышны слова: Жатва есть кончина века (Мф. I3, 39).

Вопрос Земледела, в каком виде люди восстанут в день Страшного суда, также не является его собственным вопросом. Г.Конисский, заставив его задать, вновь обращается к Первому Посланию Павла к Коринфянам: "Но скажет кто=нибудь: "как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?" (I Кор., I5, 35). Земледел, вслед за посланием, проводит сравнение восстания мертвых с прорастанием зерна, ср. "И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело (I Кор., I5, 37-38).

Но вопросы Земледела Священник отвечает, исходя из притчи о пшенице и плевелах (Мф. I3, 24-30): одни встанут как пшеница, которую ссыпают в закрома, другие как плевел "бездельный", который сжигают. Пшеница проросла из добрых семян, это сыны Царствия, плевелы же - это сыны лукавого (Мф. I3, 37-38). Достаточно сравнить слова Священника с объяснением притчи о пшенице и плевелах, чтобы убедиться в явной и преднамеренной зависимости киевского драматурга от канонического текста: "И ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов" - "В пещь ихъ адську, якъ снопов, велит положити, Где будут з дiяволомъ вовѣки горѣти (с. I59).

Заключая беседу с Земледелом, Священник в скрытой форме цити-

рует притчу о сеятеле (Мф. 13, 18-23): "Не толко нива пажит родит, Но и слово БожIе в серцу людском ходит" (с. 159).

Метафора зерна возникает еще раз в канте, заключающем II действие. Раздается призыв сеять слезы, чтобы пожать радость в небесных чертогах.

I действие заканчивается кантом, утверждающим торжество веры в воскресение и предвещающим последующие события: "Будет убо часъ, Когда всякъ отъ насъ воспрIметъ в награду Муки чи отраду, Койждо по своим дѣламъ" (с. 160).

Кант намечает метафорическое пространство, в котором разворачиваются подлинные события. Они не просто изображаются в драме, а вводятся системой соотношений высказываний персонажей со словами Евангелия. Это соотношение утверждает зрителей в том, что каждый поступок персонажей, их намерения - это не только жизненные явления, возведенные в ранг искусства. Действия и характеристики персонажей, что выявляется при сопоставлении с евангельскими текстами, следуют программе, заданной ими; тем самым они приобретают не только непосредственное, но и обобщенное значение, вводящее их в этическое пространство, которое и есть художественное пространство этой драмы.

Г.Конисский ведет пьесу на уровне слова. Слово призывает к жизни вещный мир, иерархизует его, хотя он и не представлен на сцене. Даже вещи-символы в реальном измерении не появляются. Немногое Г.Конисский доверяет тому, что мы сейчас бы назвали художественным оформлением спектакля: в пьесе значима только ориентация пространства.

Семантическую функцию, наряду со словом, несет костюм персонажей. Драматург, правда, никак его не отмечает в ремарках, хотя, конечно, есть основания предположить, что крестьянин одет по-крестьян-

ски, священник появляется в облачении, платье Гипомена несравненно беднее, чем платье Диоктита (ср. слова аллегорической фигуры Терпения: "Паче же прочихъ сего Гипомена бѣдна Обралъ, ограбилъ, знищилъ до руба послѣдна" (с. 165). Для автора пьесы представляется более важным указать не на костюм, а на состояние телесной оболочки персонажей, на их физическую сущность. Он последовательно задерживает внимание зрителя на муках Гипомена, разрушающих земное пристанище его души; Гипомен "в полусмерть прибитIй", "по тѣлу плѣтми избIеннIй", "в рукахъ и ногахъ кости сокрушенни... тростю до мозгу глава ... пробита" (с. 167). Описывая праздную и богатую жизнь Диоктита, Г.Конисский останавливается на внешних признаках разложения плоти: "Главу и кости ломит, коло серца нудно, В обоихъ бокахъ колетъ и дихати трудно, Дрожь всего пронимает, спухли вездѣ жили" (с. 169). Представляя персонажей после смерти, автор также заботится о создании антитезы через их облик, через видимое их состояние. Диоктит появляется на сцене весь в крови, со связанными руками и ногами, "в бѣдъ, в ранахъ, в струпах, в гною" (с. 174). Гипомен же предстает в светлых ризах, в сиянии.

Так автор воочию показывает, что творится с душой грешника и праведника, шествующих по избранным ими путям.

Мир, призванный на сцену словом, мир человеческих отношений, вписан в христианский космос, сориентированный по вертикали. Именно в нем и живут Гипомен и Диоктит. Действия, которые они совершают и о которых повествуют, соотносятся, не теряя своей подлинности с его измерениями. Это соотношение определяется цитацией, в том числе и на уровне сценического эпизода: слово преображается в действие. Соответственно это преображение чаще происходит в театральном, а не сценическом пространстве, за сценой, а не на сцене.

Подлинность событий, представленных на сцене, суд, тяжба, го-

нения, преследования бедного соседа, позволяют в какой-то мере прочитать пьесу как реалистическую зарисовку, социальную сатиру. Так в свое время и сделал Н.И.Петров, утверждавший, что Конисский "остается верен тогдашней малорусской действительности. Малороссия издавна слыла страною мелкого чиновничества и крючкодейства, вечных споров и тяжб между соседями, дававших неистощимый материал для комических сцен Капнисту, Гоголю и многим другим; а под польским владычеством при бессилии польского законодательства и суда, она нередко бывала театром насилий и вооруженных наездов более сильных людей на слабых"[13]. Эту же мысль развивал и А.И.Белецкий[14]. Конечно, интерес к реальному миру у Г.Конисского присутствует, но реальность для него - это трамплин, с которого он совершает прыжок в мир идей, при этом совмещая идеальное и материальное.

Канты, аллегорическое действие, в котором выступают Терпение и Отрада, заключительное У действие пьесы, высказывания персонажей выстраивают этот мир. Вполне возможно, что сценографическими средствами он и не создавался. По крайней мере, указаний на это текст драмы не содержит. Правда, можно предположить, что Ш действие происходит в верхнем ярусе сцены, что Дьявол в последнем действии выводит Диоктита из нижнего ее яруса, т.е. ада, хотя вероятно, что так как пространство моралите, к которому тяготеет пьеса, безотносительно, то ориентация пространства, его очертания создавались только словом, но не сценическим пространством, не театральными средствами.

Итак, тема пьесы задана в I действии, главное ее значение пре-

---

[13] Петров Н.И. Драматические произведения Георгия Конисского. С. 249.

[14] Белецкий А.И. Старинный театр в России. М., 1923. С. 75.

поднесено зрителям. Теперь драматург приступает к выстраиванию парадигм этого значения, представляя распространенный пример - конфликт Гипомена и Диоктита.

Линии Гипомена и Диоктита, грешника и праведника, параллельны и противоположно направлены: "выступая в эквивалентных позициях, эквивалентные сущности встречаются друг с другом лицом к лицу"[15]. Они столь четко и последовательно противопоставлены, что активизируют все уровни, все элементы пьесы: "в их схождениях и расхождениях они приобретают самостоятельную поэтическую ценность"[16].

Предварительно, уже в I действии, драматург задает характеристики персонажей, рассуждая о пути праведном и пути грешном. Один человек по велению бога ведет свою жизнь, другой же "бродит вслед похотей", отнимает добро другого и даже убивает.

Гипомен и Диоктит - ипостаси евангельских Богача и Лазаря (Лк. 16, 19-31), притча о которых организует основной тип моралите в западноевропейском и славянском театре[17]. В украинском театре на этот сюжет имеется еще одна пьеса, сохранившаяся в отрывке[18]. В русском он - основа пьесы "Ужасная измена сластолюбивого жития", которую, вероятнее всего, написал кто-то из преподавателей-украинцев.

Г.Конисский осложнил конфликт этих ипостасей введением темы тяжбы. Эта реальная линия отношений персонажей нужна ему для того,

---

[15] Якобсон Р.О. Грамматический параллелизм и его русские аспекты // Работы по поэтике. М., 1987. С. 122.

[16] Там же. С. 122.

[17] Резанов В.И. Драма українська. Вып. 6. С. 16-50.

[18] Перетц В.Н. К истории польского и русского народного театра // ИОРЯС. 1909. Т. XIV, кн. I.

чтобы провести параллель человеческого суда с истинным судом - божиим.

Гипомен и Диоктит - это страдающий и угнетатель. Они иллюстрируют идею выбора пути: "Входит тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их" (Мф., 7, 13-14). Метафора пути приобретает высочайшее значение при обращении к словам Иисуса: "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез меня" (Ин. 14, 6). На ней и строится действие "Воскресения мертвых".

Гипомен - невинно гонимый, который не собирает сокровищ на земле и довольствуется малым. На его имущество посягает Диоктит. Гипомен готов оставить все: и лес, и луг, и пруд, и мельницу, чтобы прекратить тяжбу, выполняя завет апостола: "И то уже весьма унизительно, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения?" (I Кор. 6, 7). Но все напрасно. Слуги Диоктита настигают его, и гонитель отдает приказ посадить Гипомена в темницу.

Действие, которое разворачивается перед зрителем не неожиданно. Оно не только легко узнаваемо из жизненного опыта, но и обобщено и приподнято над повседневностью всем хорошо знакомыми словами Нагорной проповеди: "Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу" (Мф. 5, 25). И вот все то, перед чем эти слова предостерегали, состоялось.

Вещный мир, описанный Конисским, также легко узнаваем, хотя и не имеет частных, "несущественных" признаков. Он только назван, но не описан, дан дедуктивно. Мельница, сад, чистый пруд - имение Гипомена. В то же время это и очевидные знаки, которые в дальнейшем

теряют и без того условные реальные очертания и приобретают сакральное значение, очерчивая верхний ярус картины мира – рай.

Соперник Гипомена, Диоктит, не пошел по пути, указанному апостолом, не захотел мириться с ним. Он ведет с ним тяжбу, пожелав прибавить дом к дому и присоединить поле к полю (Ис. 5, 8). Он действует не только как замышляющие беззаконие, которые "пожелают полей, и берут их силою, домов – и отнимают их; обирают человека и его дом, мужа и его наследие" (Мих. 2, 2). Диоктит отягощен еще одной характеристикой. Он – судья неправедный, "оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного" (Притч. I7, I5).

Неправедный судья грешит не только против человека, но и против бога, потому его грех безмерен. Диоктит – алчный судья, который гоняется за мздою и в случае нужды сам дает подарки: "А сей мой Юда малой может доказати: Ослѣплю очи дарми, руцѣ плѣню мздою" (с. I62). Это первый случай, когда на сцене появляется вещь.

Кант, завершающий П действие, призывает оставить непостоянный внешний мир с его преходящими радостями: славой и властью, которые нельзя взять с собой в могилу, красотой, которая увядает, богатством – и служить богу. Он выстраивает антитезы: мир–бог, воссоздает подлинное пространство, в котором движутся Гипомен и Диоктит: небо–земля–ад. Кант построен на последовательно сменяющих друг друга противопоставлениях: дворец – гроб, красота – тлен, слава – прах, чревоугодие – гниение, музыка – труба архангельская. Он звучит напоминанием о смерти и адских муках. Поэт в традициях барокко варьирует слова Исайи: "За то преисподняя расширилась и без меры открыла пасть свою: и сойдут туда слава их и богатство их, и шум их и все, что веселит их" (Ис. 5, I4). В основном кант читается как увещевание Диоктита; только в завершающих строках раздаются призывы терпеть и плакать в ожидании небесных радостей. Они предназначены Гипомену.

Темы этого канта заставляют вспомнить "Пентатеугум" А.Белобоцкого о четырех вещах последних, первую книгу о смерти[19].

Противопоставление Гипомена и Диоктита продолжается в IУ действии, о котором В.И.Резанов пишет, что оно представляет параллель к мотиву о смерти праведника и грешника, обработку которого мы видим в драме "Ужасная измена"[20]. Богач и Лазарь выступают здесь в новых ипостасях. Конфликт их также разрешается смертью обоих и встречей в потустороннем мире.

Гипомен радостно прощается с жизнью, принесшей столько страданий, осуждает богатство - источник стольких бед и мечтает о царстве божием, во всем уповая на Христа. Перед зрителем достойная образцовая смерть истинного христианина.

Следуя традициям барочного школьного театра, Конисский организует сцену смерти Гипомена с помощью аллегорической фигуры. Перед Гипоменом появляется Смерть с косой, и как только она дотрагивается до него, он испускает дух. Обычная наглядность аллегорического искусства.

Гипомена оплакивают и хоронят нищие, как Лазаря в немецком моралите 1555 г.[21]

Диоктит не застывает подобно Гипомену в раз навсегда данной автором позиции. Список его пороков увеличивается. Зритель видит, что Диоктит не только злой сосед, неправедно забирающий имущество Гипомена, не только судья неправедный, но и пьяница.

---

[19] Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобоцкого. (Из истории польско=русских литературных связей) // ТОДРЛ. М.;Л., 1965. С. 44-45.

[20] Резанов В.И. Из истории русской драмы: Школьные действи ХУП-ХУШ вв. и театр иезуитов. М., 1910. С. 287.

[21] Резанов В.И. Драма украiнська. Вып. 6. С. 22.

Испытывая предсмертные муки, он принимает их за обычное для него состояние похмелья: "Не лишнее ж и випилъ: по гавсту вначалѣ Водки сердечной с другом испили, а далѣй Вина, може, с полѣдра, наконецъ слиянки Росхожой не болщь было, какъ по чтири склянки, Да се жъ не первина пить, и поболшъ пивалось" (с. 170) – и опять просит водки. Здесь второй раз на сцене появляются вещи – слуги "приносятъ ложе и водку въ фляшкѣ" (с. 170).

Складывается такое впечатление, что вещный мир – не для Гипомена. Он окружает только Диоктита. Гипомен от него свободен.

Пьянство входит в ряд пороков, осуждаемых в Священном Писании, ср. "Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно" (Лк. 21, 34). Очень часто образ пьяницы сопрягается с образом неправедного судьи и властителя; в притчах Соломона: "Не царям, Лемуил, не царям пить вино, и не князьям – сикеру, чтобы напившись они не забыли законы и не превратили суда всех угнетаемых" (Притч. 31, 4); в книге пророка Исайи: "Горе тем, которые храбры пить вино и сильны приготовлять крепкий напиток, которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного! (Ис. 5, 22-23). Этим пороком характеристика Диоктита исчерпывается.

Напомним, что в картинах страшного суда пьяница появляется и у А.Белобоцкого: "Вы Бахуса суще внуки, чаши, крушки выпивали, Душком пити вина штуки, даже бочки пусты стали. Жаждет Лазарь, не поите, сами жарку смолу пейте. Море пити возжаждете, в котле жарени будете"[22].

Будучи четко противопоставленными, Гипомен и Диоктит в земной жизни сталкиваются только дважды. Первый раз Диоктит велит бросить

---

[22] Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобоцкого. С. 50.

Гипомена в темницу. Второй раз, перед смертью Диоктит встречает нищих, хоронящих Гипомена и велит бросить его тело в грязь или отдать на съедение псам.

Земная линия их отношений на этом заканчивается. Начинается другая, там, где нет печали и воздыхания. Она предсказывается снами Диоктита, которые он пересказывает, как обычно это делает отрицательный персонаж школьной драмы.

Сон предрекает чудовищные муки Диоктита и сияние праведника Гипомена.

Смерть Диоктита повторяет образец, общий для всех школьных моралите - образец Ирода. В рождественских драмах Ирод также видел сон также жаловался и тревожился и также умирал на ложе сна.

Чувствуя приближение смерти, Диоктит оплакивает свои сокровища - вспомним, что Гипомен полагался во всем на бога, оставляя на земле сирот. Сетования Диоктита - инверсия второго канта - тщете этого мира.

Смерть, приближающаяся к Диоктиту - смерть жестокая. Если она едва касалась шеи Гипомена, то Диоктиту она отрубает конечности, ср. ремарки: Смерть рубает, Тож рубает, Отрубует все (с. 348). У него отнимаются руки и ноги, происходит "великая в уме мешанина" и увидев перед смертью (или уже после) сияющий образ Гипомена, Диоктит "упавши, захарчал и умре" (с. 348).

Продолжая последовательно сопоставлять двух персонажей, Г.Конисский рисует сцену, противоположную кончине праведника. Слуги относят тело Диоктита в дом и бегут в поисках нового хозяина.

Кант IУ действия развивает тему божьего суда, устрашает муками ада, где "Огнь ревне Исть тѣло, Да и цѣло Вящших мукъ ради Червь неусипаяй Гризет непрестаяй; Огненная купель Сѣра да жупелъ Во адѣ, Во смрадѣ, Во мукахъ, В гадюках Нѣсть тамъ пощади" (с. I73) - то есть

продолжает выстраивать и конкретизировать очертания картины мира.

Таким образом, канты воссоздают метафизическое пространство, в котором совершается действие моралите и связывают его с пространством реальным. Первый приводит доказательства непреложности воскресения, опираясь на процессы, происходящие в природе, напоминая о воскрешении Лазаря и предвещает конец земной жизни. Второй противопоставляет временную жизнь на земле и жизнь вечную и указывает путь к ней. Третий живописует нижний ярус мира - ад, где стенают грешники.

С тем, чтобы поднять действие на уровень абстракции и представить квинтэссенцию его смысла, драматург разряжает историю отношений Гипомена и Диоктита беседой аллегорических фигур, Терпения и Отрады. Так построено Ш действие. Терпение просит за Гипомена, и Отрада обещает ему смерть во избавление от земных страданий. Монолог Отрады занимает значительное место в драме, так как прямо указывает на действительные измерения имения Гипомена, тем самым предлагая шифр для прочтения всей пьесы. Каждому его владению находится точное соответствие в вышнем мире: лес, который у него оттягал Диоктит, - это рай, мельничка - движение светил, земля - вся вселенная, скромное жилище - небесный чертог. Вот за что на самом деле сражается Гипомен. Вот что он получает, отказавшись от земных благ.

Отрада предсказывает вечное блаженство Гипомена. Он примет на главу венец, и раны его воссияют, лицо блеснет, как солнце в полудни (с. 166). Монолог Отрады, таким образом, параллелен сну Диоктита, в котором предсказывается его путь. Таким образом, пути грешника и праведника оказываются предначертанными,взаимосвязанными. Эта связь продолжается и за пределами земной жизни. Один зависит от другого, не только при жизни на земле, но и в жизни вечной. Гореть ли в аду, вкушать ли райское блаженство - зависит от любви или ненависти, которая движет человеческими поступками, ср. реплику Диоктита, ведомо-

мого из ада на встречу с Гипоменом: "Его же (Гипомена - Л.С.) ради мушу вся сІя терпѢти" (с. 174).

В У действии Диоктит оплакивает свою посмертную судьбу в традициях школьного театра. Также стенал Ирод, его основной прототип в "Рождественской драме" Димитрия Ростовского, Пиролюбец - в "Ужасной измене"[23]. Этот плач - еще один вариант плача Иеремии (20, 14). Он произносит монолог о вечных адских муках и обращается к зрителям с просьбой напомнить его оратии, что обижать бедных не следует - типичный прием школьного театра.

Гипомен осуждает Диоктита и заключает пьесу выступлением, связующим заключительную часть с ее началом и утверждающим идею, которую высказывала Отрада - о владениях праведника. Теперь он владеет небесами, и лес его Эдем, и мельница - кружение светил, семья, домашние его - ангельские чины. Он спешит с места встречи с осужденным: "Не могу на сем мѢстѢ болѢе медлІти, - ТецѢмъ насищатися той слави со клеврѢти" (с. 177).

Последний кант, заключающий У действие, воспевает райскую жизнь, настаивая особенно на том, что там нет ни бедных, ни богатых, все вельможи - и всего довольно, нет ни ссор, ни притворства. Он противостоит канту о непостоянном мире, завершает картину мира "Воскресения", достраивая его верхний ярус, мира, где есть два пути, путь Гипомена и путь Диоктита.

Драма Г.Конисского была бы неполной без интермедий, разряжающих основное действие пьесы. Они резко отличаются от корпуса аналогичных текстов своим звучанием. Комическое начало в них тесно связано с трагическим. Побои колдуньи, смерть священника, неприкаянная душа появились в пьесе не из смехового мира. Здесь нет "даже завсе-

---

23 Резанов В.И. Из истории русской драмы. С. 283.

гдатаев трактиров, харчевен, пьяниц и колбасников, слепых, глухих уродов, которые уже одним своим видом вызывают смех"[24], традиционный смех интермедии.

Автор строго соблюдает параллелизм действий интермедий и драмы. В I действии Земледел рассуждает о зерне и осматривает поле, заботясь об урожае. В I интермедии Мужик хвалится своим искусством земледельца и сомневается в только что произнесенных предсказаниях персонажами основной драмы. Ведь пашня - это его дело. Он умеет собрать богатый урожай, чтобы накормить семью, заплатить подати. Но надежды на урожай тут же рушатся. Сыновья приводят с поля Колдунью, которая завивала рожь: ей выискивается наказание. Высмеивая суеверие, Конисский рисует и картину мифологических народных представлений.

Интермедии традиционно заканчиваются дракой, всех персонажей разгоняет Москаль.

Таким образом, стыкуя интермедию с основным действием в исходной точке: земледелец на ниве - драматург строит бытовую сцену.

П интермедия содержит отзвуки обид Гипомена. Только здесь обижают обычного персонажа интермедий - Еврея. Богатый Пан, у которого он арендует землю, отнял у него скотину, хотел заковать в кандалы, и он бежал, как Гипомен от Диоктита, также оставив семью. Его первый монолог, как и монолог Мужика, - четкая параллель ко П действию. С развитием сюжета интермедия уходит довольно далеко от основного действия и, конечно, заканчивается стычкой интермедиальных персонажей.

Жалобы голодного Цыгана Ш интермедии - вторят предсмертным стонам Диоктита. Его сон - параллелен сну Диоктита. Интермедия заканчивается потасовкой Цыгана и Цыганки.

---

[24] Перетц В.Н. Из начального периода жизни русского театра // ИОРЯС. XП, 1907. Т. XП, кн. 3. С. 138.

После IУ действия следует самая настоящая трагедия. Параллель убийства Гипомена представляет убийство молодого Дьяка злым ляхом. Здесь есть и колдовство Литвина - он в сети загоняет убийцу с помощью дьявола - и кровь, зовущая на место преступления, и типично интермедиальный ход - утопление с конем в болоте. Вспомним интермедии Оршанского кодекса.

У интермедия продолжает сюжет IУ - Брат утопленного ищет его повсюду. Есть здесь и неприкаянная душа, которая мучится на грешной земле и мечтает попасть в чистилище. Как видим, и интермедии участвуют в построении картины мира. Неприкаянная душа - скрытая параллель с душами Гипомен и Диоктита.

Эта интермедия примечательна тем, что в свернутом виде содержит популярные мотивы будущей романтической литературы.

Пьеса Г.Конисского, которая представляет образец взаимодействия с сакральным текстом, четко демонстрирует соотношение художественного пространства драмы с общей картиной мира, являет барочные тенденции в композиции и одновременно тесную связь со средневековыми принципами построения текста, замечательна структурой своих значений, которые не останутся только в учительной, дидактической литературе, а станут достоянием и литературы XIX в., претворившись, соответственно, и преобразившись. Тема воскресения станет и темой нравственного преображения у Ф.М.Достоевского, который, как пишет исследователь его творчества В.Ветловская, вероятно мог знать об одной из предшествующих ему трансформациях известного архетипа[25]. Соотношение школьной драмы и романа XIX в. - яркое свидетельство того, что "Пространство сюжетов существует как потенциальная возможность в языке художественного мышления эпохи"[26].

---

[25] Ветловская В.Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского. С. 316-317.

[26] Лотман Ю.М. О сюжетном пространстве русского романа XIX столетия // ТЗС. Тарту, 1987. Т. 20. С. 112.

Д.О.Серов

П.Г.ВАСЕНКО: МАТЕРИАЛЫ К БИОБИБЛИОГРАФИИ (1899-1929)

Имя Платона Григорьевича Васенко, историка, филолога, археографа, не относится к числу широко известных. Представитель среднего звена науки, он оставил нам, между тем, ряд исследований, блестящих по своему профессионализму, занимающих достойное место в научном процессе 1900-1920-х гг. Данная работа никоим образом не ставит целью изложения подробного жизнеописания П.Г.Васенко, систематического обозрения его науного наследия. В качестве вступительного раздела к библиографическим материалам мы сочли возможным поместить лишь самые краткие заметки о жизни ученого и его трудах.

П.Г.Васенко родился 10 августа 1874 г. в С.-Петербурге[1]. По окончании в 1892 г. гимназии Человеколюбивого общества поступил на Историко-филологический факультет С.-Петербургского университета. Удостоенный в 1896 г. золотой медали за сочинение "Состав, служебное устройство и хозяйственное обеспечение гарнизонных и полевых войск Московского государства в ХУI и первой половине ХУП в.", в 1897 г. он был оставлен при кафедре русской истории для приготовления к профессорскому званию. Стесненное материальное положение отвлекло П.Г.Васенко от исключительно научных занятий, побудив в 1898 г. обратиться к продлившейся до 1913 г. работе преподавателя в С.-Петербургской Коломенской женской гимназии. 3 апреля 1905 г. (спустя почти пять лет после окончания срока подготовки к профессорскому званию) П.Г.Васенко защищает магистерскую диссертацию "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности"[2]. Созданная на основе диссертации одноименная монография в 1906 г. была удостоена академической премии имени

1 Основные события жизни П.Г.Васенко изложены на основании его автобиографии 1922 г. (Архив ЛОИИ, ф.193, оп.3, № 3, л.37-37 об.), а

Д.А.Толстого[3]. 12 декабря 1906 г. П.Г.Васенко избирается членом Археографической комиссии[4]. В 1910-е гг. его научная деятельность сочетается со все более обширной педагогической. В 1910 г. П.Г.Васенко начинает работу в Училище Правоведения, в 1914 г. - в Историко-филологическом институте. В 1913 г. он назначается членом Ученого Комитета Министерства народного просвещения. Октябрьский переворот ломает налаженную жизнь статского советника профессора П.Г.Васенко. К 1920 г. он оказывается вынужденным прекратить преподавание, почти отказаться от научных занятий. Местом его работы становится Центрархив, куда он поступает в 1918 г. Искавший пути возвращения к исследовательской деятельности, П.Г.Васенко в 1922 г. начинает работу внештатным сотрудником Исторического института при Петроградском университете, а вскоре получает место в Рукописном отделе Библиотеки Академии Наук. Благополучная полоса жизни П.Г.Васенко, однако, продлилась недолго. В ноябре 1929 г. в ходе чистки академических учреждений Ленинграда он был уволен из Библиотеки, а 13 января 1930 г. арестован. 8 августа 1931 г. постановлением Коллегии ОГПУ по так называемому "Академическому делу" П.Г.Васенко был приговорен к пяти годам ссылки на Урал[5]. Судя по тому, что в 1933 г. им были подготовлены к печати первая часть воспоминаний,

---

также формулярного списка 1914 г. (ЛО ААН, ф.133, оп.1, № 38, л. 96-101; копия сообщена Т.Г.Смирновой).

2 См.: Диспут П.Г.Васенко // Исторический вестник. 1905. Т.I. № 7. С. 292.

3 Отчет о присуждении премий имени Д.А.Толстого // Сб. ОРЯС. 1907. Т. 82. № 6. С. I-16.

4 Записка о П.Г.Васенко // ЛЗАК за 1906 г. СПб., 1908. Вып. 19. С. 53-54.

5 Брачев В.С. "Дело" академика С.Ф.Платонова // Вопросы истории. 1989. № 5. С. 120, 125, 129. А.И.Солженицын упоминает П.Г.Васенко в числе заключенных Соловецкого лагеря (Солженицын А.С. Архипелаг ГУЛАГ. III-IУ // Малое собрание сочинений. М., 1991. Т. 6. С. 28). Быть может, П.Г.Васенко отбывал ссылку в каком-то из отделений СЛОНа на Урале?

а также сборник анекдотов "Мелочи старого быта"[6], к этому времени он уже был на свободе, будучи, вероятно, как и ряд других участников "Академического дела", досрочно освобожден из ссылки. Нам неизвестны в точности время и обстоятельства кончины П.Г.Васенко[7].

Важнейшее место в научном наследии П.Г.Васенко принадлежит изысканиям в области истории древнерусской письменности. Наибольшее значение из них имеют, с нашей точки зрения, работы, посвященные Степенной книге XVI в. и крупнейшей ее переработке - Латухинской степенной книге. В опубликованной в 1902 г. статье "Заметки к Латухинской степенной книге" ученый ввел в научный оборот новые списки памятника, рассмотрел его состав, соотношение со Степенной, вопрос об иных его источниках. Поскольку работа П.Г.Васенко с Латухинской степенной, по существу, не нашла последователей, его статья и доныне остается наиболее важным исследованием памятника. Главнейшей же научной заслугой П.Г.Васенко следует признать его исследование Книги Степенной царского родословия Первым обратившийся к систематическому изучению обширной рукописной традиции памятника, он определил его редакции, установил время создания, отверг историографический миф о существовании до-Макарьевской редакции, рассмотрел вопрос об авторстве, сделал важные наблюдения о характере и особенностях повествования. Хотя Н.Н.Покровским в настоящее время пересмотрены выводы П.Г.Васенко о соотношении редакций памятника[8], вышедшая в 1904 г. монография "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности", безусловно, сохраняет значение основного исследования Степенной. Не впол-

---

6 ЦГАЛИ, ф.1337, оп.1, № 22, 23.

7 Н.Н.Покровский говорил мне в 1983 г., что, по его сведениям, П.Г.Васенко умер в блокадном Ленинграде в 1942 г. Согласно иным данным, он погиб в результате несчастного случая в Киеве в 1939 г.

8 Покровский Н.Н. Афанасий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.,1988. Вып.2. Ч.1. С.77.

не ясно, что помешало определенно выраженному стремлению П.Г.Васенко продолжить исследование Степенной[9], почему увидевшая свет первая часть монографии так и осталась единственной. Нет сомнений, что исследователь был отвлечен труднейшей подготовкой академического издания памятника; сыграло роль, по всей видимости, и смещение его интересов в область истории Смутного времени. Между тем, занятия историей начала ХУП в. со временем привели ученого вновь к проблемам древнерусской книжности. Если работы П.Г.Васенко 1910-х гг. посвящены главным образом политической истории первых десятилетий ХУП в., то в 1921 г. он начинает подготовку монографии, посвященной Сказанию Авраамия Палицына [10]. Судя по всему, на протяжении 1920-х гг. им было создано фундаментальное исследование памятника. Эта книга, возможно, не завершенная окончательно из-за ареста автора, так и не была издана. Лишь три ее фрагмента были опубликованы в виде отдельных статей в 1923-1928 гг. Мы никогда не узнаем, какие разработки замышлялись П.Г.Васенко на исходе 1920-х гг., каким исследованиям суждено было бы пополнить список его трудов. Список обрывается на 1929-ом ...

Наиболее полно работы П.Г.Васенко отражены в "Материалах для библиографии по истории народов СССР ХУI-ХУП вв." и в "Библиографии русского летописания" Р.П.Дмитриевой[11]. Значительная часть его трудов кон. 1910-1920-х гг. приведена в указателе литературы по истории

[9] Васенко П.Г. Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904. Ч. I. С. 241.

[10] См. отчет о научных занятиях П.Г.Васенко 1922 г.: Архив ЛОИИ, ф. 193, оп. 3, № 5, л. 9.

[11] Материалы для библиографии по истории народов СССР ХУI-ХУП вв. Л., 1933 (Труды Историко-Археографического института. Вып. 4; указано 17 работ П.Г.Васенко); Дмитриева Р.П. Библиография русского летописания. М.-Л., 1962 (указано 18 работ).

СССР за 1917=1952 гг., а также в указателе Н.Ф.Дробленковой.[12] Публикации, которые нами не были просмотрены, отмечены знаком ˣ. Статьи П.Г.Васенко 1902=1903 гг., вошедшие в качестве составных частей в монографию "Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности", отмечены *. Автор выражает глубокую признательность сотрудникам библиотеки С.-Петербургского филиала Института Российской истории РАН, на основе собрания которой подготовлены библиографические материалы.

1899 г.

1. О редакциях Повести князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского// Записки Русского Археологического общества. СПб., 1899. Т. II, вып. 1=2. С. 378=384.

1901 г.

2. Новые материалы для характеристики патриарха Гермогена// ЖМНП. СПб., 1901. Ч. 336, июль. С. 138=145.

1902 г.

3. Заметки к Латухинской степенной книге// Сб. ОРЯС. СПб., 1902. Т. 72, № 2. С. 1=39.
4. Кто был автором Книги Степенной царского родословия? // ЖМНП. СПб., 1902. Ч. 344, декабрь. С. 289=306*.

1903 г.

5. Житие св. Михаила Клопского в редакции 1537 г. и печатное его издание// Изв. ОРЯС. СПб., 1903. Т. 8, кн. 3. С. 44=58*.
6. Печатное издание Книги Степенной царского родословия и типы ее списков// Там же. С. 59=126*.
7. Хрущевский список Степенной книги и известие о Земском соборе 1550 г.// ЖМНП. СПб., 1903. Ч. 346, апрель. С. 386=400.

---

[12] История СССР. Указатель советской литературы за 1917=1952 гг. М., 1956=1958. Т. 1=2 (указано 9 работ); Дробленкова Н.Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI=XVII вв. за 1917=1957 гг. М.-Л., 1961 (указано 7 работ).

8. Библиографический указатель произведений Н.А.Полевого и литературы о нем (I8I7=I903 гг.)// Козмин Н.К. Очерки из истории русского романтизма. Н.А.Полевой как выразитель литературных направлений современной ему эпохи. СПб., I903. С. 543=563 (Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Т. 70).

9. Крижанич Юрий Гаспарович// Русский Биографический Словарь. Спб., I903. Т. "Кнаппе-Кюхельбекер". С. 44I=443.

I904 г.

I0. Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., I904. Ч. I. Ш, 260 с. (Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Т. 73).

Рецензии:

N.N.// Русская мысль. М., I904. Кн. 5. С. I5I=I52.

Ретвих Н.// Исторический вестник. СПб., I904. Т. 96. № 5. С. 687.

Платонов С.Ф.// ЖМНП. СПб., I905. Ч. 359, июнь. С. 439=444.

Шляпкин И.А.// ЖМНП. СПб., I905. Ч. 36I, сентябрь. С. I5I=I57.

Соболевский А.И.// Сб. ОРЯС. СПб., I907. Т. 82. № 6. С. 7=I4.

II. Повести о князе Михаиле Васильевиче Скопине-Шуйском// ПДПИ. СПб., I904. Т. I54. С. 3=30.

С. 3=9: вступительная статья; С. I0=30: публикация текстов повестей "О рожении воеводы князя Михаила Васильевича Шуйского Скопина" и "Писание о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина".

I2. Синодальный список Латухинской степенной книги// Изв. ОРЯС. СПб., I904. Т. 9, кн. 2. С. 299=302.

I905 г.

I3. Князь Михаил Васильевич Скопин-Шуйский// Люди Смутного времени/ Под ред. А.Е.Преснякова. СПб., I905. С. 2I=24.

I4. Патриарх Гермоген// Там же. С. 30=36.

I5. Авраамий Палицын// Там же. С. 39=42.

1907 г.

I6. Трегубовская степенная// Изв. ОРЯС. СПб., I907. Т. I2, кн. 2. С. 360=367.

1908 г.

I7. Дьяк Иван Тимофеев, автор "Временника" (К истории перелома в развитии древнерусской исторической мысли)// ЖМНП. СПб., I908. Новая серия. Ч. I4, март. С. 88=I2I.

I8. Составные части Книги Степенной царского родословия// ЛЗАК за I906 год. СПб., I908. Вып. I9. С. 3=5I.

I9. Подг. к печ. и ред.: Книга Степенная царского родословия// ПСРЛ. СПб., I908. Т. 2I, ч. I. УП, 342 с.

1909 г.

20. Стремление Руси к морю. 30 с.

2I. Подг. к печ. и ред. (совм. с С.Ф.Платоновым): Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. 2-е. // РИБ. СПб., I909. Т. I3. XLC с., I472 стб.

1910 г.

22. Подг. к печ. и ред. (совм. с С.Ф.Платоновым): Повесть о честнем житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руссии; Новый летописец// ПСРЛ. СПб., I9I0. Т. I4. Первая половина. I54 с.

1911 г.

23. Заметки к Никоновскому (Академическому) списку Степенной книги// Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели: Сборник статей, посвященных С.Ф.Платонову. СПб., I9II. С. 62=69.

24. Двенадцатый год. Очерк истории Отечественной войны. СПб., I9II[x]. Изд. 2-е. СПб., I9I2. ХУI, 204 с.

1912 г.

25. Смута XYI=XYП вв. в Московском государстве и Нижний Новгород// Памятники истории Нижегородского движения в эпоху Смуты и земского ополчения 1611=1612 гг. СПб., 1912. С. XШ=XIX (Действия Нижегородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Т. II).

26. (совм. с С.Ф.Платоновым и Е.Ф.Тураевой-Церетели). Начало династии Романовых. Исторические очерки. СПб., 1912. 248 с.

П.Г.Васенко написаны главы: "Родоначальники дома Романовых – – бояре Кошкины-Захарьины и родство их с династией Калиты", "Дети Никиты Романовича и их судьба до 1611 г.", "От воцарения Михаила Федоровича до возвращения из плена государева отца" и "Патриарх Филарет Никитич. Последние годы царствования Михаила Федоровича. Возвращение Смоленска при царе Алексее Михайловиче".

27. Смута начала XYП в. и ее московские отражения// Три века. Россия от Смуты до нашего времени/ Под ред. В.В.Каллаша. М., 1912. Т. 2[x].

1913 г.

28. Бояре Романовы и воцарение Михаила Федоровича. СПб., 1913. 224, XП с.

Рец.: Рудаков В.Е.// Исторический вестник. СПб., 1913. Т. 132 № 6. С. 1048.

29. Записка (о плане переиздания Софийской I летописи)// ЛЗАК за 1912 год. СПб., 1913. Вып. 25. С. 26=30.

30. Подг. к печ. и ред.: Книга Степенная царского родословия// ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2. 363 с.

1914 г.

31. Лжедмитрий I// Русский Биографический Словарь. СПб., 1914. Т. " Лабзина-Лященко". С. 367=401.

32. Лжедмитрий П// Там же. С. 401=418.

33. Лжедмитрий Ш// Там же. С. 418=419.

34. Рец. на кн.: Багалей Д.И. Русская история. М., 1914. Т. I. Княжеская Русь (до Иоанна III)// ЖМНП. Пг., 1914. Новая серия. Ч. 54, ноябрь. С. 117=120.

35. Рец. на кн.: Богословский М.М. Учебник Русской истории. М., 1914// Там же. С. 120=121.

36. Рец. на кн.: Иностранцев М. Отечественная война 1812 года. Операции 2 Западной армии князя Багратиона от начала войны до Смоленска. СПб., 1914// Там же. С. 157=160.

1915 г.

37. Рец. на кн.: Парижские письма протоиерея И.В.Васильева с 1846 по 1867 г. Пг., 1915// ЖМНП. Пг., 1915. Новая серия. Ч. 59, октябрь. С. 269=270.

38. Рец. на кн.: Быков Н.П. Пятидесятилетие Острожского св. Кирилло-Мефодиевского православного церковного братства. Пг., 1915// Там же. Ч. 60, ноябрь. С. 199=202.

39. Рец. на кн.: Князь Олег. Пг., 1915// Там же, декабрь. С. 224=227

1916 г.

40. Заруцкий Иван Мартынович// Русский Биографический Словарь. Пг., 1916. Т. "Жабокритский-Зяловский". С. 249=253.

41. Рец. на кн.: Боргман А.И. Повторительный и дополнительный курс русской истории. Пг., 1915// ЖМНП. Пг., 1916. Новая серия. Ч. 62, март. С. 91=94.

42. (совм. с В.В.Федоровым) Рец. на кн.: Смирнов Ф.А. Иллюстрированная русская история. Изд. 6-е. Пг., 1915// Там же. С. 100=102.

43. Рец. на кн.: Исторические школьные выставки. К вопросу о самодеятельности в средней школе. Сб. статей. Казань, 1916// Там же. Ч. 63, май. С. 109=110.

44. Рец. на кн.: Война и наши трофеи. Пг., б.г.// Там же, июнь. С. 218=220.

1917 г.

45. Рец. на кн.: Описание дел Архива Министерства народного просвещения/ Под ред. С.Ф.Платонова и А.С.Николаева. Пг., 1917. Т. I// Исторические известия. М., 1917. № 2. С. 153=157.

46. Рец. на кн.: Шляпкин И.А. Первый русский историк Н.М.Карамзин (1766=1826). Пг., 1916// ЖМНП. Пг., 1917. Новая серия. Ч. 69, июнь. С. 200=201.

1920 г.

47. Заметки к истории служилого класса в Московском государстве. Атаманы служилые-поместные// Дела и дни. Пб., 1920. Кн. I. С. 37=39.

1922 г.

48. Заметки к истории служилого класса в Московском государстве. П. Казаки поместные, беломестные и кормовые// Дела и дни. Пб., 1922. Кн. 3. С. 137=142.

49. Условия быта промысловых рабочих Российско-Американской компании (в начале 19 века)// Архив истории труда в России. Пг., 1922. Кн. 4, ч. 2. С. 27=30.

50. Заметки к статьям о Смуте, включенным в Хронограф редакции 1617 г // Сборник статей по русской истории, посвященных С.Ф.Платонову. Пг., 1922. С. 248=269.

51. Кто был автором Повести 1606 г. // Архив ЛОИИ, ф. 276. Издательский архив, оп. 2, № 14.

52. Рец. на кн.: Готье Ю.В. Смутное время. Очерк революционных движений начала ХУП ст. 1921// Там же, оп. I, № 187/12.

1923 г.

53. Из истории русского господства на Камчатке// Русское прошлое. Пг.-М., 1923. Кн. 3. С. 154=156.

54. Общественное разложение в Смутное время (в изображении Авраамия Палицына)// Там же. Кн. 5. С. 24=34.

55. Две редакции первых шести глав Сказания Авраамия Палицына// ЛЗАК за I9I9=I922 гг. Пг., I923. Вып. 32. С. I=38[x].

56. Рабочие на постройке Уссурийских и Амурских железных дорог и участие каторжан в работах// Архив истории труда в России. Пг., I923. Кн. 6=7. С. I55=I60.

I924 г.

57. "История" Авраамия Палицына как литературное явление// Доклады Российской Академии Наук. Серия В. Л., I924, октябрь-декабрь. С. I45=I47.

I925 г.

58. Подг. к печ. и ред.: Софийская I летопись. Изд. 2-е.// ПСРЛ. Л., I925. Т. 5, вып. I. П, 240 с.

I926 г.

59. Письмо М.Н.Волконской к мужу С.Г.Волконскому (I826 г.)// Памяти декабристов. Сборник материалов. Л., I926. Вып. 2. С. 95=98.

60. (совм. с Ф.И.Покровским). Письма Пестеля к П.Д.Киселеву (I82I=I823 гг.)// Там же. Вып. 3. С. I50=20I.

С. I50=I55: вступительная статья; С. I56=20I: публикация текстов писем.

6I. Обзор хранящихся в Академии Наук материалов о декабристах. I. Рукописное отделение Библиотеки// Памяти декабристов. Сборник материалов. Л., I926. Вып. 3. С. 228=234.

I928 г.

62. Сербские записи на греческой рукописи ХУ в., принадлежащей Библиотеке Академии Наук// Изв. АН СССР. Отделение гуманитарных наук. Л., I928. № I. С. 27=44.

63. "Забелинская" редакция первых шести глав "Истории" Палицына// Сборник статей в честь академика А.И.Соболевского. Л., I928. С. I00= =I02 (Сб. ОРЯС. Т. I0I, № 3).

I929 г.

64. Академический список Латухинской степенной книги// Доклады АН СССР. Серия В. Л., I929, № I5. С. 280=282.

Зак. 605ф Тир. 400 Тип. Мин-ва культуры РФ